move, and they returned the head to its place and then the ship moved. Although it may be accepted by the mind as a fact, we cannot be assured of its truth exactly, since we do not find any of the historians of the time or others who mention it " (1).

The XIth century Bishop of Tinnis and compiler of the biographies of the patriarchs from Khâîl III (880-907) to Šenute II (1032-1046), namely Michael (2), implies that during the XIth century, the head of the Evangelist reposed in the Desert of the Wâdî 'n-Naṭrûn, undoubtedly in the Monastery of St. Macarius (3). Shortly after the retirement of Zacharias (1004-1032), the 64th Patriarch of Alexandria, to the Wâdî 'n-Naṭrûn, a Turkish amîr obtained the head of St. Mark. It was said to him: ' The Christians will pay to thee whatsoever thou desirest for it '. Then he carried the head to Misr (Cairo) (4). When Bukairah ar-Rašîdî, the Cross-bearer, was informed of this, he took the head from the Turk for three hundred dinars and he carried it to the father, the patriarch, who was at that time in the Monastery of Abba Macarius, and most of the bishops were dwelling with him there (5). In the middle of the XIth century, the head of the Evangelist was translated from the Monastery of St. Macarius in the Wâdî 'n-Naṭrûn to Alexandria. During the patriarchate of Christodoulus (1047-1077), the 66th Patriarch of Alexandria, the head of St. Mark was in Alexandria. Here it reposed in the house of Abû Yaḥyâ Zakaryâ, who was a favourite of the Sultan and his wazîr, 'Alî ibn Aḥmad al-Girğânî (6). When Abû Yaḥyâ Sakaryâ fell sick and his pain became intense, several Christian notables of Alexandria assembled and debated about the future of the head of Mark, for they feared in case of his death that his house would be seized and with it the head of the Evangelist. After the death of Abû

(1) *Kitâb as-Sadîk al-Amîn*. Cairo, 1912, vol. I., p. 167.

(2) GRAF, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1947, vol. II, p. 302.

(3) Evelyn WHITE H. G., *The Monasteries of the Wâdî 'n-Naṭrûn*. New York, 1933, vol. II, pp. 345-346.

(4) This statement presumes that the head of the Evangelist was in the desert.

(5) Aziz Suryal ATIYA, Yassa 'Abd al-Masîh, O. H. E. KHS-BURMESTER, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. (HPEC) Cairo, 1948, vol. II, ii, p. 201.

(6) Abû Yaḥyâ was the representative of the Patriarch Šenute II (1032-1046) and a friend of al-Mustansir (1036-1094).

Yaḥyâ Zakaryâ, they took the box in which was the head, and they carried it to the house of Gabriel ibn Ḳuzmân, since his house was near to that of Abû Yaḥyâ Zakaryâ. Then when it was night, they carried the box into the house of Manṣûr ibn Mufarraǧ. But when they arrived with the box, Manṣûr ibn Mufarraǧ stood in the corridor and he swore that the head should not enter his house for fear of the Sultan, because he hald already experienced such difficult matters as confiscation and fines. Then Surûr ibn Maṭrûḥ took the head and went with it to his house, and his house was opposite to the aforesaid house. Then the priest Simon, who later became Bishop of Tinnis, said to him: " I will transfer the head from thy house to my house, and I and my brother will serve it ", and they went and took it. (1). Some time later, the head of the Evangelist reposed in the house of Mawhûb ibn Manṣûr, where an incident occurred which is recorded. Abû'l-ʿAlâ, the brother of Mawhûb ibn Manṣûr, entertained doubts about the authenticity of the relic. One night, St. Mark appeared to Mawhûb and informed him that his brother had doubts about him (St. Mark). When Mawhûb told this story to his brother, he marvelled and was freightened, and he went to where the head of St. Mark was and he prayed and besought pardon from him (2).

The association of the head of St. Mark with Mawhûb ibn Mufarraǧ al-Iskandarânî, a deacon in Alexandria, ought to be placed into the latter part of the XIth century. Mawhûb ibn Mufarraǧ is a well known person to the church-historian for his long list of relics which appear in the biography of Cyril II (1078-1092), the 67th Patriarch of Alexandria. What happened to the holy relic after the XIth century is rather uncertain, although the relic continued to be transferred from house to house rather than being placed in any of the major churches or shrines of Alexandria. A very significant reference with respect to the head of the Evangelist appears in the biography of Cyril ibn Laqlaq (1235-1243), the 75th Patriarch of Alexandria, where it is stated that the head reposed in the house of Ibn as-Sakurî. " And it is said that it was the head of Peter the beatified martyr (3), because

(1) *HPEC*, II, iii, p. 265.

(2) *HPEC*, II, iii, pp. 275-276.

(3) Peter I, the 17th Patriarch of Alexandria. Cf. BEDJAN, P. *Acta martyrum* et sanctorum. Paris, 1895, V, p. 543. HYVERNAT, H., *Les*

the head of the Apostle, the Evangelist, was with his body when the Greeks (ar-Rûm) transported him to Venice (al-Bundukiah). And it was brought out for him (Cyril) according to the custom; as regards this head, it was forty-eight years (that) it had not been taken out, the period of the occupation (of the Throne) of Abba John (1), twenty-eight years, and the period of the delay (in making a new patriarch) after him (which was passed) in falsehood and discord and contrivings twenty years, and it (the head) was placed in a room, and he (the patriarch) enveloped it in a new covering according to the custom " (2).

This, in fact, is the one and only reference in Coptic sources which states that the head was translated together with the body to Venice. Forgotten is the narrative of the miraculous manifestation of the head at the time of Benjamin I; forgotten or unknown is the miracle caused by the head in the house of Mawhûb ibn Manṣûr. Undoubtedly Venetian merchants must have spread in Alexandria their local tradition that the whole body reposed in Venice. And yet, a head did exist, a head which had been used for some time or " according to the custom " in the Rite of Consecration of the Patriarchs of the Coptic Church. It is interesting that the chronicler should include the tradition that " it was the head of Peter ". The possibility of this being the head of the beatified " Seal of the Martyrs " is increased by the tradition which states that his martyrdom in 311 took place at Baucalis near the tomb where St. Mark was beheaded (3).

Mawhûb, who in the latter part of the XIth century had recorded all the relics which he could possibly identify, omitted the relics of St. Peter and merely stated that he had seen the blood of Peter the Martyr, the 17th Patriarch of Alexandria (4).

The uncertainty with regard to the head of the Evangelist which is reflected in the biography of Cyril ibn Laqlaq is supported by the silence of Abû'l-Makarim, commonly known as Abû Sâlih

---

*actes des martyrs de l'Egypte*. Paris, 1886-1887, I, p. 263. François Nau, " Les martyres de saint Léonce de Tripoli et de saint Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques ", *Analecta Bollandiana*, XIX, 1900, pp. 9-13.

(1) This was John VI, who served as patriarch from 1188-1216.

(2) *Ms. Arabe* 302, Bibl. Nationale de Paris, fol. 319 verso.

(3) O'Leary, De Lacy, *The Saints of Egypt*. London, 1937, pp. 224-225.

(4) *HPEC*, II, iii, pp. 358-362.

the Armenian. This author, who provides us otherwise with a great deal of information about the relics which were venerated by the Copts during the latter part of the XIIth century, omitted any reference to this most important Coptic treasure in his famous study on *The Churches and Monasteries of Egypt* (1). Moreover, Ludolph von Suchem (1350), who mentions the relics of many saints in the churches of Alexandria, omits any reference to St. Mark (2). Should we assume that the reason for this silence was because the head reposed in a private house or because there existed some uncertainty as to its authenticity? Yet, doubt and uncertainty about this so important relic for the liturgical life of the Coptic hierarchy had to be dispelled. Numerous stories and traditions must have circulated in Cairo and Alexandria and some of the more thoughtful theologians must have wondered about the truth. In the XIVth century, Abû'l-Barakât ibn Kabar, the most distinguished of the mediaeval Coptic theologians, wrote an account pertaining to the head of the Evangelist, which was to become the standard version for the Coptic Church, often repeated and believed to this day (3). " And his martyrdom (Mark's) was at the end of Barmûdah, the 27th Nisan, in the reign of Tiberius, and it is said that his body was burned with fire, and it is said that it was still buried in the eastern church on the shore of Alexandria up to the time when it was taken by craft by some Franks (al-Farang), those of Venice. They stole the body and they left the head. And they went with the body to Venice, where it is now. And it (the head) was transferred to a house in Alexandria known as that of the Sons of Sukrî (aûlâd as-Sukrî), and it is in it till now " (4). With respect to the locality of the relic, Abû'l-Barakât merely confirms the statement of the biographer of Cyril ibn Laqlaq, otherwise he clearly assigns the body to Venice, the head to Alexandria!

(1) Evetts, B. T. A. (ed.), Oxford, 1895.

(2) " Description of the Holy Land ", *Palestine Pilgrims Text Society*, XII, p. 46.

(3) " The Venetians stole the headless body of St. Mark in 828 ". Atiya, A.S., *op. cit.*, p. 28.

(4) Abû'l-Barakât ibn Kabar, *Misbah az-Zulmah li' 'Idah al-Khidmah* (The Lamp of Darkness for the Intelligence of the Service) Cairo, 1950, p. 67.

## THE VENETIAN TRADITION

The tradition of the translation of the relics of St. Mark from Alexandria to Venice must be evaluated in terms of the political and ecclesiastical tensions which existed between the emerging city of Venice (1) and the much older city of Aquileia, especially since by the IXth century both sees claimed apostolic origin based on the preaching of St. Mark. Moreover, the translation of the relics of the Evangelist served as a demonstrative means for the gradual secession of Venice from Byzantine domination. Whereas the former tutelary saint of the dogate had been St. Theodore, a Byzantine warrior-saint, the acquisition of the relics of St. Mark served as an unequivocal sign of Venice's movement towards independence. In fact, " the gradual transition from Byzantine sovereignty to independence follows a course parallel to the gradual disappearance of the original Greek Patron Saint of the dogate " (2).

Latin manuscripts of the VIIIth century inform us that as a disciple of St. Peter, St. Mark was commissioned by him to preach the Gospel in Aquileia (3). Moreover, after founding a church in this ancient Adriatic city, St. Mark is said to have written his Gospel for the use by the north Italian Christians of Aquileia prior to his journey to Egypt. Before his departure from Aquileia, St. Mark designated St. Hermagoras, his pupil, to be his successor, whom he took with him to Rome for consecration for this newly founded bishopric. St. Hermagoras is said to have suffered martyrdom in his city. Aquileia had adopted St. Mark as its founder and patron in or after the Vth century, certainly before the Venetians ever thought of acquiring the spiritual protection from the Evangelist. The reason for Aquileia's interest

(1) In the year 726 the Dux Ursus was for the first time elected by the tribunal and the clergy, and not appointed by the Byzantine emperor. This date then, which coincides with the promulgation of Leo III's iconoclassic policy, can be regarded as the beginning of the national history of Venice.

(2) DEMUS, Otto, *The Church of San Marco in Venice*. Washington, 1960, p. 21.

(3) The earliest datable reference to St. Mark in connection with Aquileia is in Paulus Diaconus' *Gesta episcoporum Mettensium*, MIGNE, *P.L.* XCV, p. 699, to be dated between 783 and 786.

in St. Mark is evident from its concern to be recognized as one of the patriarchal sees of the Church. " Aquileia, in fact, aimed at supplanting Alexandria as the Markian patriarchate on the strength of the assertion that Mark had founded the Church of Aquileia prior to that of Alexandria " (1).

Aquileia played a significant role in the ecclesiastical history of the north-Italian churches (2). During the Vth and VIth century, the diocese of Aquileia included all of north-east Italy with Illyria, Noricum and Rhaetia; and Verona, Trent, Pola, Belluno, Treviso, Padua were among its suffragans. Its Bishop Macedonius (535-556) had refused to acknowledge the decisions of the Vth Oecumenical Council at Constantinople (553) and thus seceded from Rome, assuming in 557 the title of Patriarch, which had been accorded to him by the barbarians. Soon after, however, Northern Italy was over-run by the Lombards, and the patriarch fled to Grado, six miles away. In 606 the Metropolitan Candidian of Aquileia in Grado submitted to the pope, though his Lombard suffragan did not follow him and there were for a long time rival patriarchs of both Aquileia and Grado (3). The Aquileian schism led both patriarchs to claim to be the legitimate successors of St. Mark. While the patriarch of Aquileia retained his title, the bishop of Grado styled himself patriarch of Nova Aquileia. On June 6, 827, a synod was convened in Mantua which was presided over by representatives of the Pope of Rome and the Frankish Emperor. The purpose of this gathering was to restore the old patriarchate of Aquileia and to reduce the See of Grado to the rank of a suffragan bishopric, a " plebs " of Aquileia. This, however, was an indignity to the Doge of Venice and even threatened his independence from the Frankish kingdom. It was, therefore, opportune that just at this crucial moment in the history of Venice the Doge Justinian Partecipacius should acquire the relics of the very saint, who had been held in highest esteem by his principal opponents, namely the city and the church of Aquileia. The translation not only worked against Aquileia, it also supported

(1) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 31.

(2) DE RUBEIS, M. B., *Monumenta ecclesiae Aquilejensis*. Strasbourg, 1740. Aquileia, a former city of the Roman empire and a mediaeval western patriarchate at the head of the Adriatic is now a village with a population of 2,000.

(3) One of the twelve townships of Venice.

Grado, and played a not insignificant role in the secession from Constantinople. It is into this context that we should also place the origin of the tradition of the preaching of St. Mark in Venice (1).

In the *Vite de' Santi spettani alle Chiese di Venezia* we are informed how "St. Mark after departing from Aquileia sailed in a small boat to the marshes of Venice. There were at that time some homes built upon a certain high bank called Rialto, and the boat driven by the wind was anchored in a marshy place, when St. Mark, snatched into ecstasy, heard the voice of an angel saying to him: 'Peace be to thee Mark, here shall thy body rest'" (2).

With respect to the historicity of the translation of the relics which were believed to be those of St. Mark from Alexandria to Venice during the administration of the Doge Justinian Partecipacius (827-830), there can be little doubt, although we have to recognize that the narrative did not acquire its final form much before the end of the XIth century. In fact, "the oldest of the extant manuscript versions of the translation are of the XIth century, and for intrinsic reasons it must be assumed that the final form took place shortly after 1050" (3). In more than one way, the narrative follows the model of other translations.

The story of this peculiar translation commences with a lengthy introduction in which the author tries to demonstrate the divine right of the Venetians to the possession of the relics of the Apostle. Although Leo the Armenian (813-820), the Byzantine Emperor, had strictly prohibited any trade with Alexandria since it was in the hands of the infidels, two Venetian noblemen and merchants, Bonus a tribune of Malamocco (4) and Rusticus

(1) We may legitimately assume that the tradition of the translation of the holy relics of St. Mark to Aquileia as recorded by Ordericus Vitalis (1141) is older than the Venetian tradition. The Aquileian tradition spread at the time when the Patriarch of Aquileia regained the primary position in Italy after the Pope of Rome in 964. LIPSIUS, Rich. A., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden.* Braunschweig, 1883, vol. III, p. 353.

(2) Venice, 1761, vol. I, p. 126, cited by RUSKIN, John, *The Stones of Venice*, London, 1925, vol. II, p. 52. This tradition should be assigned to the XIIIth century.

(3) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 9.

(4) Malamocco, one of the twelve townships of Venice was an important political centre which later was swallowed up by the sea.

of Torcello [1] sailed to Alexandria. Having received word that the Muslims had ordered the removal of marble columns and slabs from Alexandria, they felt justified to safeguard the bodily remains of the Apostle from the hands of the infidels. In fact, Alexandria had just suffered severely from the violent clashes between the Andalusians [2] and the troops of the Caliph al-Mâ 'mûn (813-833).

These Andalusian refugees banished from Spain by the 'Umayyad prince al-Hakam were allowed to land, but not to enter Alexandria. Soon, however, they became a factor in the political situation, and having leagued themselves with the powerful Arab tribe of Lakhm, they seized Alexandria in 815. Here they fought and treated alternately with the government and with malcontents of the Hawf [3]. Finally, al-Mâ'mûn sent 'Abd Allâh ibn Tâhir, one of the most famous generals, to Egypt in 826. With an army officered by trustworthy veterans from Khurâsân he besieged the city in 827, and the Andalusians embarked on their ships [4]. The extent of the fighting and the threat to Alexandria are described by Sawîrus ibn al-Muqaffa'. The scene of the disturbances was at Alexandria, and fighting the Spaniards, 'Abd al-Azîz was beating upon the walls with catapults in order to demolish them, and it was his intention to destroy all the inhabitants of Alexandria with the sword; and the Patriarch Ya'qûb (819-830) was praying and weeping over the devastation of the land and the long continuance of the war and the fighting [5].

Whether the Venetian noblemen were aware of the situation in Alexandria or not, their arrival did coincide with one of the many temporary persecutions of the Christians by the Muslims. Upon his arrival in Egypt, 'Abd Allâh ibn Tâhir had appointed an amîr as governor of Alexandria, and he was Elias ibn Yazîd.

(1) Torcello, one of the twelve townships of Venice, was a notable commercial centre.

(2) These Andalusians had staged a rebellion at Cordova which had gone near to over-throwing the Islamic monarchy.

(3) The Ḥawf or the eastern part of the Nile Delta between Bilbais and Damietta.

(4) LANE-POOLE, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages.* London, 1925, pp. 35, 36.

(5) EVETTS, B. T. A., " History of the Patriarchs of the Coptic Church ", *Patrologia Orientalis,* X, pp. 451-457.

Elias began to act harshly towards the Patriarch Ya'qûb in demanding taxes when he had nothing with which he could pay. Thus the Patriarch brought forth the vessels of the church to give them to the miscreant tribe (1).

Upon their arrival in Alexandria, the two Venetian merchants repaired to the Church of St. Mark which belonged to the Melkites, where they engaged in lengthy arguments with the Greek custodians of the holy relics, namely with the Alexandrian monk Stauracius and priest Theodorus. The narrative presents the arguments in the form of a tetralogue between the two Venetians and the Alexandrian custodians, the principal point of the Venetians being that St. Mark had been bishop of Aquileia (2) prior to his episcopal office in Alexandria and that a removal to Venice would merely constitute the return to his old home (3). Moreover, employing the hearsay of the caliph's design to destroy the church in which the relics were kept, they succeeded in convincing the custodians to hand the relics over to them. They found little difficulty in removing the stonelid from the sarcophagus in which the body of the Evangelist reposed on its back, wrapped in a silk shroud, the edges of which were fastened together with many seals down the front. The Alexandrian custodians turned the saint on his face, cut the shroud down the back, removed the body of St. Mark and placed in the shroud the body of St. Claudia (4) that lay nearby, and then sewed up the seam and reversed the body, so that the unbroken seals would be shown to anyone who again opened the tomb. When the saint's body

(1) *Ibid.*, p. 467.

(2) There is little doubt that the tradition of St. Mark's episcopacy of Aquileia preceded that of his preaching in Venice. The latter tradition developed only after the successful translation of the relics from Alexandria to Venice!

(3) The first patron of Venice, however, was St. Theodore in whose honour the Venetians have built a church.

(4) It is not easy to identify this saint. St. Claudia is commemorated in the Ethiopian Church on January 2. She does not appear in the Coptic Synaxarium and her relics are not mentioned in the XIth century inventory of relics by Mawhûb ibn Muffariğ al-Iskandarânî, a deacon in Alexandria. The relics of St. Claudius reposed in the XIth century in the Church of St. Victor in Asyût. MEINARDUS, O., " An Inventory of the Relics of Saints in the Coptic Church in Egypt ", *Ostkirchliche Studien*, XVII, 2-3, 1968, pp. 134-173.

was brought out again into the church, so great a fragrance spread through the church and the town (1), that the neighbours came running together and a suspicion was whispered that the Venetian strangers might be stealing the saint. But the seals on the shroud dispelled the suspicion. The Venetians had meanwhile placed the body in a great chest and covered it with vegetables and pork. The harbour officials did in fact insist on looking into the chest to see what goods were being exported, but seeing the pork, they cried out in disgust. So the chest was taken on board of one of the ships, and then the saint's body was wrapped in one of the sails and slung up to the yard-arm till their departure. Then it was placed with due honour on the deck, with candles and incense before it, and the flotilla sailed amidst a succession of miracles to the Adriatic. The crew of another ship, doubting the authenticity of the relic, was punished in so far as the ship with the bodily remains of the Evangelist rammed the other ship and did not move away until the unbelieving sailors acknowledged the genuineness of the relics. The sleeping sailors were then warned by the Evangelist himself that they were approaching the coast.

Upon their arrival in Venice, Bishop Ursus (2) and his clergy received the relics and conducted them in solemn procession to the palace of the Doge Justinian Partecipacius. While being carried to their temporary resting place, the holy relics became so heavy that they could hardly be lifted up (3). The Doge vowed to build a church for the bodily remains of the Evangelist, but he died before he could keep his promises. Immediately after the translation of the relics, Justinian recalled his brother John,

(1) The " odour of sanctity " is a well known phenomenon, and the belief that exceptional virtues are accompained by a pleasant odour was widespread (cf. *II Cor.* 2:15). Cf. the *vitae* of SS. Simeon Stylites, Theresa of Avila, Clara Marie of the Passio Christi, Giovanna Maria della Croce, Maria Francescana, Maria degli Angeli, *et al.*

(2) He was the fourth bishop of Venice. In 775 with the consent of Adrian I and the Patriarch of Grado, an episcopal see was established on the island of Olivolo, later Castello. The first bishop nominated was Obelerius who was invested and enthroned by the doge and consecrated by the patriarch.

(3) This is a common phenomenon in the narratives of translations of relics, indicating that the relics should not be moved further. Cf. the Translation of St. Menas from Alexandria to the Shrine of Abû Mînâ at Maryût.

who for many years had lived in exile in Constantinople, and proclaimed him co-regent and his successor. After the death of Justinian, John II Partecipacius fulfilled the vow of his brother to build a church in honour of the relics of the Evangelist (1).

August F. Gfrörer is quite correct in his assumption when he states that the two Venetians were not in Alexandria by accident, but rather on a mission from the Doge to acquire the body of St. Mark. In fact, there was hardly a more demonstrative method to impress the ancient world of the apostolic claims of the Venetian Republic than by pronouncing the " return " of the Apostle to what they maintained to have been his first see. It is significant that upon the return from Alexandria, Buono of Malamocco and Rustico of Torcello deposited the relic not at Grado, hitherto the religious centre of the islands, but at Rialto, where it was undoubtedly safer in view of any possible claims of the Church of Aquileia. Furthermore, in Rialto the presence of the holy body would also impart some of its sanctity upon the Doge Justinian, thus making him a spiritual personage, and possibly cause the Patriarch of Grado to transfer his see as a spiritual servant of the Evangelist to Venice! The ecclesiastical significance of the translation of the relics of St. Mark can hardly be overrated. The move contained an unmistakable spike against the church and city of Aquileia, which had just succeeded in gaining recognition as the legitimate See of St. Mark, as well as against the local patriarch, whose transfer to Venice would greatly enhance the status of the city (2).

However, the political designs of the doge were crossed by the machinations of Pope Gregory IV (827-844) who had bestowed upon Venerius of Grado the pallium so as to let it be known that he would not tolerate a transfer of the patriarchal see from Grado to the city of Venice. The papal interference in the political and ecclesiastical emergence of Venice may also explain the rather secretive developments with respect to the relics of the Evangelist.

(1) *Acta Sanctorum*, Aprilis, III, pp. 353-355. HODGSON, F. C., *The Early History of Venice*. London, 1901, pp. 82-84. DEMUS, Otto, *op. cit.*, pp. 8-9. Lipsius, R. A., *op. cit.*, vol. III, p. 353. GFRÖRER, A. F., *Geschichte Venedigs von seiner Gründung bis zum Jahre* 1084. Graz, 1872, p. 164.

(2) GFRÖRER, A. F., *op. cit.*, p. 168. KRETSCHMAYR, Heinrich, *Geschichte von Venedig*. Gotha, 1905, vol. I, p. 65.

For after the successful translation of the holy relics one would have expected great festivities in Venice. Instead, according to the will of the Doge Justinian, John II, his successor, placed the relics in a chapel in a corner of the ducal palace. We may guess, therefore, that the Pope, perhaps expecting certain revolutionary claims from the Venetians, had conveyed to them an ultimatum either to transfer the relics to the Cathedral of Grado, which still served as the acknowledged ecclesiastical centre, or to promise not to exploit the possession of the relics for any political or ecclesiastical purposes (1). Apparently, Justinian and his successors selected the second alternative and kept the relics hidden from the people. Thus, the holy of holies of the emerging state of Venice rested in obscurity!

Whereas the Venetian Christians did not immediately profit by the acquisition of the body of St. Mark, the Doge had nevertheless proved an important point. Moreover, the fact that the place of the holy relics of the saint remained a highly guarded secret, known only to a few who were initiated, served even more than one useful purpose, especially also in the interest of the Venetians. For we must remember that just as the Venetians acquired the body of the Evangelist from Alexandria, others, especially the clergy from Aquileia, could have attempted to steal the body of the saint from the Venetians. That this thought was not completely unfounded is evident from the claim of the Benedictine monks of Reichenau, who maintained to have acquired the body of the Evangelist from the Venetians and taken it to their island in the Untersee of the lake of Constance in 830 (2).

Nevertheless, the Doge John II built a church in honour of the relics of St. Mark, which was consecrated in 836. This church, however, was not a separate building, but rather a part of the ducal palace, probably a chapel. In 976 this chapel was burned along with the ducal palace in the insurrection against the Doge Candianus IV, and it is very probable that the body of the Evangelist perished in the conflagration. But since the revenues of the church depended heavily upon the devotion excited by these relics, it would have been unwise to permit the confession

(1) St. Mark's Church in Venice became a cathedral only in 1807!

(2) Cf. Martyrology of Reichenau, April 9, translatio corporum St. Marci evangelistae et S. Senesii martyris in Augiam anno DCCCXXX.

of their loss, and thus another miracle entered the Venetian tradition pertaining to the relics of the Evangelist.

The Doge Pietro Orseolo rebuilt the church, though the place in which the body of the Evangelist reposed had been altogether forgotten so that the Doge Vitale Falieri (1082-1094) was entirely ignorant of the place of the venerable deposit. At last moved by confidence in the Divine Mercy, they determined to implore with prayer and fasting the manifestation of so great a treasure, which did not now depend upon any human effort. A general fast was proclaimed and a solemn procession appointed for the 25th of June, and while the people assembled in the church interceded with God in fervent prayers, they beheld with much amazement and joy a slight shaking in the marbles of a pillar, near the place where the altar of the cross is now, which presently falling to the earth, exposed to the view of the rejoicing people the chest of bronze in which the body of the Evangelist was laid. When the sarcophagus was discovered, St. Mark extended his hand out of it with a gold ring on one of the fingers which he permitted a noble of the Dolfin family to remove (1). However, eight days after the occurrence of the manifestation of the sacred body, the holy relics were hidden again. According to Andrea Dandolo, the XIVth century chronicler of Venice (2), only the Primicerius of the ducal chapel, the Procurator of St. Mark and the Doge had any knowledge of the site of the relics. " In order, however, that the faith of those who have not seen it should not be shaken, I, Andreas Dandolo, who administered for a longer time the office of the Procurator, and now serve through the grace of Christ as Doge of Venice, declare with the words of the Evangelist St. John, ' and he that saw it bare record, and his record is true; and he knoweth that he saith true, that ye might believe ' " (3). In addition to the body of the Evangelist, San Marco had also acquired the relics of the disciples of the Evangelist.

(1) RUSKIN, John, *op. cit.*, p. 55. Kretschmayr states that on October 8, 1094 at the occasion of the rededication of the Church of St. Mark, the body of St. Mark was placed into the vicinity of the high-altar. *Op. cit.*, p. 153. Acta Sanctorum, Aprilis III, p. 352.

(2) Dandolo (1307-1354) was the last Doge who was buried in the Church of St. Mark.

(3) MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores* cited by GFRÖRER, A. F., *op. cit.*, p. 168.

During the dogate of Pietro Polani (1130-1148) the relics of Anianus, St. Mark's successor in Alexandria, were translated to Venice. About the same time, also those of SS. Hermagoras and Fortunatus, St. Mark's Aquileian disciples, entered the possession of the Venetians. In terms of secondary relics associated with the Evangelist, there was the *Cathedra Sancti Marci*, the gospel and the ring of the Evangelist which were treasured by the Venetians (1).

During the Middle Ages, the pilgrims to the Holy Land who embarked in Venice were normally prevented from seeing the relics of the Evangelist. Was it a matter of genuine fear of the authorities that they might be stolen or was it a matter of sheer ignorance? We don't know. Bertrandon de la Brocquière (1432) was shown in Venice several relics, and he mentions the body of St. Helena as well as several bodies of the Holy Innocents, though he is silent about the relics of the patron of the city (2). Bernhard von Breydenbach (1483-84) merely stated that the body of St. Mark is recorded as being in the church dedicated to him (3), and Felix Fabri was shown the treasury of St. Mark where he saw the tomb and the body of St. Isidore (4). " The body of St. Mark, however, which the Venetians brought from Alexandria to their city ", he did not see, because it is said that a monk stole it and carried it away into Germany to Owia Major. In fact, all that he was shown of the Evangelist in Venice was a finger (5) of the saint (6).

(1) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 16.

(2) WRIGHT, Thomas, *Early Travels in Palestine*. London, 1848, p. 285.

(3) DAVIES, H. Wm., *Bernhard von Breydenbach and his Journey to the Holy Land*. London, 1911, p. xii.

(4) Felix FABRI, " The Book of the Wanderings ", *Palestine Piligrims' Text Society*, VII, p. 102.

(5) The reference to St. Mark's finger is interesting especially in view of the fact that since the IIIrd century, the Evangelist is known as the stumpfingered or the one whose finger is mutilated, ὁ κολοβοδάκτυλος. cf. HIPPOLYTUS, " Philosophumena " VII, xxx, P. G. VI, 3334. Another tradition asserts that St. Mark after he embraced the Christian Faith cut off his thumb to unfit himself for the Jewish priesthood; others said that his fingers were naturally stumpy!

(6) *Die Pilgerfahrt des Bruders Felix Faber ins Heilige Land, Anno MCDLXXXIII.* Berlin, 1964, p. 12.

## OTHER RELICS OF ST. MARK

In the inventory of the Treasury of San Marco in Venice we find listed a tooth, a thumb and a ring of the Evangelist (1). An arm and several bones of St. Mark are also claimed by the parish-church of Limours near Paris (2). In Cologne, there are five churches which claim parts of the body of St. Mark, namely the Church of St. Gereon, the Church of the Holy Virgin, the Church of St. Severin, the Church of St. Cunibert and the Church of St. Pantaleon. A small part of the relic of the Evangelist is also claimed by the Church of St. Mark in Rome. Another arm of St. Mark is said to repose in the Church of St. Autbertus, a VIth century bishop, in Cambrai, northern France, while a large part of another arm and a hand of the Evangelist were believed to be in the Monastery of Laetiens (Laetiensi coenobio) in Belgium. An additional arm is claimed by the congregation of Maricoles (3) and three bones are said to repose in the Cathedral of Tournai in Belgium (4).

Of special interest to our study is the claim of the head of the Evangelist by the city of Soissons. After the establishment of the Latin Kingdom of Thessalonica in 1205, Nivelo de Chérisy, Bishop of Soissons, who had taken an active part in the IVth Crusade, was appointed first Latin archbishop of Thessalonica by Pope Innocent III in 1206. In Constantinople he had acquired a considerable quantity of relics which included among others the heads of SS. Mark and Stephen as well as a finger of St. Thomas, a thorn of the crown and a part of the veil of the Holy Virgin. These and many other relics Nivelo bestowed upon the monasteries and churches of his former diocese, especially the Monastery of the Benedictines of the Holy Virgin of Soissons. The authenticity of these relics, however, has been disputed by many authorities. Moreover, there is no special observation for the veneration of the head of St. Mark in Soissons (5).

(1) Molinier, Emile, *Le Trésor de la Basilique de Saint Marc à Venise.* Venice, 1888, Nos. 37 & 38.

(2) *Acta Sanctorum*, Aprilis III, p. 353.

(3) I.e. " item de brachio ejus apud Maricolenses Benedictinos ".

(4) *Acta Sanctorum, loc. cit.*

(5) Personal communication by the Very Rev. Gabriel Collangettes, prélat de la maison de sa sainteté chanoine titulaire de la Cathédrale

In the Byzantine World, some relics of St. Mark are venerated in the Monastery of Kykko in Cyprus and in the Church of St. Photine in Nea Smyrna in Athens.

## CONCLUSION

According to the Venetian tradition of the translation of the relics of St. Mark, the genuineness of the body which Bonus and Rusticus acquired in Alexandria is not at all questioned. For that matter, a very detailed description of the translation is used to destroy any possible doubt about the authenticity of the relics. At the same time, the historicity of the narrative should be disputed for more than one reason. The story of the exchange of the shrouds presupposes the existence of the relics of St. Claudia, a saint whose name is unknown to the Byzantine and Coptic hagiologists. Undoubtedly, the Alexandrians had replaced the loss of the relics incurred at the time of the Arab Conquest, which explains that the Venetian noblemen did, in fact, translate a body. The question, though, still remains to be answered, whose body? Of course, we shall never know (1). The references to the odour of sanctity and the punishment of those who doubted the genuineness of the relics are part of the traditional repertoire of mediaeval translations. Their purpose is obvious; these phenomena provide additional supernatural guarantees to demonstrate the authenticity of the relics.

Yet, even those relics which were translated from Alexandria to Venice perished in the fire in 976. Thus, similarly to the miraculous preservation of the head in Alexandria in the VIIth century, this time the whole body was said to be miraculously saved from destruction, thereby bestowing upon the relics again additional supernatural qualities. The secrecy with which the Venetians have protected their relics over the centuries could give rise to various interpretations. On the whole, we may suspect that the

---

de Soissons, to the autor (19. III. 1970). Cf. also *Annales du Diocèse de Soissons*, III, p. 19.

(1) Prof. Ev. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*. Bergamo, 1922, p. 54, states that the two Venetian merchants "removed the corpse which had been considered to be that of St. Mark".

Venetians were more interested in preserving the belief in their relics than in publicising or even exhibiting their possessions especially in view of the competitive claims of other churches.

* * *

This is not the place to discuss at length the thorny problem concerning the historical truth of the widely held tradition of the ministry of the Evangelist in Alexandria. We have mentioned elsewhere that the IInd and IIIrd century Alexandrian authorities were silent about St. Mark's ministry in Egypt; at the same time, however, a tradition of his preaching in Alexandria was certainly known to Eusebius. We may be assured that once the tradition of St. Mark's ministry in Alexandria was firmly established, a cult with all its mythological, martyrological, liturgical, ecclesiastical and social aspects developed very rapidly. We know that the cult of relics prevailed very widely throughout Egypt during the IVth and Vth century as is evident from the severe and outspoken criticism of Šenute about the Christian villagers who invented patron saints and erected shrines for their relics which they discovered and assumed to be those of the martyrs of the church. There is no doubt, therefore, that Sawîrus ibn al-Muqaffa', the Xth century historian of the Coptic Church, used firmly established written and oral traditions for his biographies of the patriarchs, though the question remains to what an extent these traditions corresponded to the actual historical events.

The description of the martyrdom of the Evangelist clearly presupposes a cult of the relics of St. Mark, for only thus can we understand the references to the incorruptibility of the body at the time of his martyrdom and the burial of the saint according to " the established rites ". Relics believed to be those of St. Mark were certainly venerated in Alexandria until the Arab Conquest of the city. The devastation of the city and the Church of St. Mark by the troops of 'Amr ibn al-'As seems to have led also to the destruction of the relics. Since, however, at the time of the compilation of this part of the History of the Patriarchs the Venetians had already acquired the body of the person believed to be St. Mark, it was imperative to camouflage the total loss by emphasizing that the most significant part of the body, namely the head, had been miraculously saved at the time of the Arab

Conquest, and, therefore, was still in the hands of the Copts. As indicated, the tradition of the miraculous manifestation of the head served at least four purposes: It established the severance of the head from the body, the loss of the body due to the destruction of the church, the miraculous preservation of the head and finally the return of the head not to its previous, but to its " rightful " owner, namely the Coptic patriarch.

By the XIth century the head became an important liturgical object, which is evident from the minute and detailed descriptions of its whereabouts. When doubts and uncertainty about its authenticity were expressed, its miraculous power rather than historical arguments were expected to convince the infidels of its genuineness. At the same time, doubt with respect to the authenticity of the head prevailed and not merely as an undercurrent among some " liberals ". By the XIIIth century the Venetian claims must have increased the sense of uncertainty among the Copts to the point that the chronicler of the biography of Cyril III repeats in writing what others believed to be the case, namely that the head which had been used for the Rite of Consecration of the Patriarchs belonged to Peter I, the 17th Patriarch of Alexandria, rather than to St. Mark. Yet, unmoved by doubt the patriarch followed uncritically the established practice as prescribed in the Rite of Consecration of the Patriarch.

The liturgical significance of the head for the Copts as well as the widespread knowledge of the Venetian possession of the body compelled Abû'l-Barâkat to his compromise statement, with which he established a tradition which for centuries to come was to serve as the authoritative version of the Coptic Church. And yet in spite of this statement, doubt and uncertainty among the Copts must have increased over the years, for only thus can we explain the words by Johann Michael Wansleben that at the time of his writing (XVIIth century) " no longer having his head, they (patriarchs) cannot perform this ceremony (of embracing the head at the time of their enthronement) ".

Inspired by the numerous mid-XXth century translations of relics from the West to the East, Cyril VI, the 116th Patriarch of Alexandria, rediscovered the significance of the head of the Evangelist. According to the official version, the head was said to repose in an ebony chest in the crypt beneath the altar of St. Mark in the Coptic Cathedral of St. Mark in Alexandria. For

the mid-twentieth century Copts, however, the significance of the head had dramatically changed from its original liturgical purpose, especially since none of the XXth century patriarchs had embraced the head at the occasion of their consecration. In fact, the kind of political arguments with which the Venetians justified the translation of the relics from Alexandria to Venice in the early Middle Ages was recently advanced by the Egyptian Christians when they demanded the return of the body from Venice to Alexandria with the claim: " It is not proper that the body be separated from the head, and the two should be rejoined as a tribute to the African Church and to the country in which the Evangelist lived and was martyred ".

Otto F. A. Meinardus

# L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina

Nel 1967, il prof. Paul J. Alexander, dell'Università di Michigan, pubblicò un volume che abbiamo recensito e del quale avremmo certamente tenuto conto in un nostro libro recentissimo su Anastasio I, se, naturalmente, ne fossimo venuti a conoscenza in tempo utile (1). Il volume infatti, benché il titolo e il sottotitolo non ne diano il minimo sospetto, presenta un testo inedito e varie pagine riguardanti direttamente l'imperatore Anastasio I (491-518), senza contare quelle che lo riguardano indirettamente occupandosi del suo predecessore Zenone (474-491) e della sposa di quest'ultimo, Ariadne, che, dal 491 fino alla sua morte, avvenuta nel 515, si mantenne sul trono imperiale come sposa di Anastasio. In questo studio intendiamo occuparci soltanto del testo e delle pagine che hanno diretta attinenza con quest'ultimo imperatore.

Il testo è inserito nella redazione greca della ' profezia ' od ' oracolo ' attribuito alla Sibilla Tiburtina e noto finora solo in redazioni latine ed orientali (2). Sebbene il merito della scoperta

(1) *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, by Paul J. ALEXANDER (= Dumbarton Oaks Studies, X), Washington, District of Columbia 1967. La recensione di questo volume si trova più avanti, p. 469-471. Il nostro libro è: C. CAPIZZI S.J., *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= Orientalia Christiana Analecta, 184), Roma 1969.

(2) Le redazioni latine si trovano edite, ad es., in: R. USINGER, *Eine Sibylle des Mittelalters*, in « Forschungen zur Deutschen Geschichte » 10 (1870), pp. 621-631 (ristampa in MGH, *Scriptores*, XXII [Hannover 1872], pp. 375 s.); E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898 (ristampa presso la Bottega d'Erasmo, Torino 1963), pp. 115-187; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951, pp. 262-279 (testo latino con traduzione tedesca). — Le redazioni orientali sono state pubblicate da: R. BASSET, *Les apocriphes éthiopiens*, X: *La Sagesse de la Sibylle*, Paris 1900, pp. 27-76 (traduzione francese coi testi a fronte

di questa redazione greca sia di G. S. Mercati, che la scoprì oltre vent'anni fa in un paio di codici (1), è merito del prof. Alexander averne curato l'*editio princeps* con notevole impegno scientifico.

L'esame della redazione greca dell'oracolo permette di accertare, fra l'altro, che esso dipende da una redazione anteriore, probabilmente in greco, della fine del sec. IV, e che il suo autore è 1) un sibillista o chiliasta cristiano che scrive in epoca anastasiana e, con molta probabilità, negli anni 503/4 (2); 2) un orientale di cultura greca che scrive nella Siria, ed esattamente ad Eliopoli/Baalbek o nelle sue vicinanze (3).

Queste due circostanze di tempo e di luogo spiegano sufficientemente non solo l'abbondanza relativa, ma anche la buona qualità delle notizie che lo scrittore ci fornisce sul conto di Anastasio I. Non sarebbe difficile provare che vari cronisti medievali non ci sapranno dire sul nostro imperatore di più e meglio di

---

dei rimaneggiamenti in etiopico ed in arabo, e della redazione latina secondo l'edizione citata del Sackur); J. Schleifer, *Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph nach den karchunischen, arabischen und aethiopischen Handschriften.* in « Denkschriften der Ak. d. Wiss. in Wien », philos.-histor. Kl., 53 (1908), I. Abhandlung.

(1) Ne diede annuncio in un dotto articolo, che contiene anche utili riferimenti bibliografici: *È stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina*, « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves », IX (1949) (= *Mélanges Henry Grégoire*, I), pp. 473-481. — Agli studi intorno alla Sibilla Tiburtina ricordati dal Mercati e dall'Alexander, ci sembra opportuno aggiungere: Samuel Krauss, *Zur Erklärung der tiburtinischen Sibylle*, in « Byz. Zeitschr. », 10 (1901), pp. 200-203; F. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg im Brsg. 1901, pp. 31 ss. 169 ss.; Idem, *Die Sibylle von Tibur und Vergil*, in « Jahrb. der Görresgesellschaft », 29 (1908), pp. 1 ss. 241 ss. — Va osservato che la profezia della Sibilla Tiburtina non era ignota al mondo greco medievale, anche se la tradizione mss. giunta fino a noi forse era molto debole; in una parafrasi in prosa di un oracolo attribuito a Leone VI imperatore (886-912), abbiamo tutto un capoverso copiato quasi *ad litteram* dall'oracolo della Sibilla Tiburtina; vedi: Alexander, *op. cit.*, p. 19, rr. 163-166 e Migne, P.G. 107, 1144 A. Altri indizi di tale conoscenza sono accennati da M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Torino 1966-69, III, pp. 527-529; quest'Autore offre in tali pagine una breve introduzione alla sua traduzione italiana della profezia della Sibilla Tiburtina, fondata sull'edizione critica del Sackur (*ibidem*, pp. 530-535).

(2) Alexander, *op. cit.*, pp. 41 s.

(3) Alexander, *op. cit.*, pp. 42-47.

questo suo ignoto contemporaneo, il quale scrisse di lui quando egli aveva regnato soltanto 12-13 anni sui 27 complessivi.

Come nelle redazioni latine ed orientali, l'autore sibillista finge che la Sibilla, salita sul Campidoglio, spieghi a cento senatori romani il significato dei ' dieci soli ', visti da loro facendo tutti l'identico sogno: ogni ' sole ' rappresenta una ' generazione ', cioè un'epoca o un periodo storico; il decimo ' sole ' segnerà la fine del mondo e l'inizio del regno messianico-escatologico. Superfluo dire che ci troviamo di fronte a una finzione tipica della letteratura apocalittica giudaico-cristiana (1).

Il ' sole ' o ' generazione ', a cui appartiene Anastasio I, è l'ottavo; esso comincia con l'imperatore Leone I (457-474) e finisce in un anno imprecisato, ma posteriore alla morte dello stesso Anastasio I (518) (2). Il rimaneggiatore dell'oracolo è talora impreciso, lacunoso e spesso confuso nel trattare la materia

(1) Sui caratteri tipici di tale letteratura, gli studi sono molto numerosi. Offrono ottime esposizioni complessive: W. BOUSSET, s.v. *Sibyllen*, in *Realencykl. f. protestant. Theol. und Kirche* (Leipzig 1906), pp. 265-280; O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, II (Freiburg i. Brsg. 1914), pp. 708-713; Al. RZACH, *Sibyllinische Orakel*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encykl. f. Altertumswissenschaft*, II. R., II. B. (Stuttgart 1923), 2103-2183; J.-B. FREY, *Apocalyptique*, in *Dictionn. de la Bible, Supplem.* I (Paris 1928), 326-354. 411-460 (apocalissi apocrife del V.T., Sibilla ebrea, Libro di Enoch, ecc.); E. AMANN, *ibidem*, 525-533 (apocalissi apocrife del N.T.); E. HENNECKE, *Neotestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, pp. 290-302 (buona sintesi di H. WEINEL; cfr. intanto la 3ª edizione di quest'opera curata da W. Schneemelcher, 2 voll., Tübingen 1959-1964, II, capitoli 16-18); ERBETTA, *op. cit.*, III, pp. 149 ss., 541 ss. — Uno studio approfondito sul pensiero teologico di questo genere letterario si ha in: P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur*, pp. 106-123. Ricche bibliografie sulla fortuna di tale genere nei primi secoli cristiani e nel medioevo si trovano in: E. AMANN, *Sibyllins (livres)* in *Dictionn. de Théol. Cathol.*, XIV,2 (Paris 1941), 232; J. QUASTEN, *Patrology* I: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht-Brussels 1950, pp. 169 s.; B. ALTANER, *Patrologie*, VI. Aufl., Freiburg i. Brsg. 1960, pp. 74 s.; M. NILSSON, *Gesch. d. griech. Religion*, (= Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. von Iwan Müller, V, 2), 2 voll., II. Aufl., München 1961, II, pp. 103-113. 481-485; MICHL, J., *Sibyllinen* ..., in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, IX (Freiburg i. Brsg. 1964), 728 s.

(2) Cfr. ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, r. 172 – p. 22, r. 227. In questo brano il chiliasta, ' profetata ' la morte di Anastasio I dopo 31 anni di regno, si abbandona alla descrizione non meno ' profetica ' dei tempi escatologici.

storica delle prime sette ‘ generazioni ’; nell’ottava invece si mostra più completo, esatto ed ordinato: si rivela, in altri termini, un contemporaneo, se non un testimonio oculare, dei fatti (¹). Da qui il notevole valore di fonte storica che assume il suo brano dedicato ad Anastasio I. Lo trascriviamo fornendolo di una nostra traduzione, che in qualche particolare si distacca volutamente da quella inglese, molto accurata, dell’Alexander (²).

| | |
|---|---|
| 1. καὶ μετὰ ταῦτα ἀναστήσεται ἄλλος βασιλεὺς ἀπὸ δυσμῶν πόλεως Ἐπιδάμνου, ὅ ἐστι Λατίνως Δυρραχίου · | 1. E dopo di ciò, sorgerà un altro imperatore dalla città occidentale di Epidamno, cioè in latino Dyrrachium. |
| 2. τὸ δὲ ὄνομα τοῦ βασιλέως κεκρυμμένον ἐστὶ τοῖς ἔθνεσιν, ὁμοιοῖ δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐσχάτῃ, γράφεται δὲ ἀπὸ τοῦ γράμματος τοῦ ὀκτωκαιδεκάτου. ὅταν δὲ λάβῃ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ κληθήσεται Ἀναστάσιος. | 2. Il nome dell’imperatore è nascosto ai gentili; esso assomiglia all’ultimo giorno e si scrive cominciando dalla lettera diciottesima. Quando salirà sul trono imperiale, si chiamerà Anastasio. |
| 3. ἔστι δὲ φαλακρός, εὐπρεπής, ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ, τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν, γενναῖος, φοβερός, μεγαλόψυχος καὶ ἐλεύθερος, | 3. Egli è calvo, bello, dalla fronte argentea, dalla mano destra lunga, nobile di animo, terribile, magnanimo e franco; |
| 4. μισῶν πάντας τοὺς πτωχούς. πολλοὺς δὲ τοῦ λαοῦ ἀπολέσει δικαίως ἀδίκως καὶ καθελεῖ τοὺς τηροῦντας θεοσέβειαν. | 4. è odiatore di tutti i poveri. Rovinerà molti del popolo ricorrendo a mezzi giusti ed ingiusti e deporrà coloro che manterranno la religione. |
| 5. καὶ ἀναστήσονται ἐν τοῖς καιροῖς αὐτοῦ οἱ Πέρσαι καὶ καταστρέψουσι τὰς πόλεις τῆς Ἀνατολῆς μετὰ τοῦ πλήθους τῶν στρατιωτῶν τῆς Ῥωμανίας μαχαίρᾳ. | 5. E ai suoi tempi sorgeranno i Persiani e distruggeranno con la spada le città dell’Oriente e la maggior parte degli eserciti dell’impero romano. |
| 6. καὶ βασιλεύσει ἔτη τριάκοντα ἕν. | 6. E regnerà trentun’anni (³). |

(¹) Cfr. ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 82-84 e, in genere, tutto il capitolo dedicato al valore storico della profezia (pp. 75-105).

(²) ALEXANDER, *op. cit.* p. 19, rr. 161-172.

(³) La traduzione dell’ALEXANDER è nelle pp. 27 s.

Chiunque abbia un minimo di familiarità con la letteratura apocalittica giudaica e cristiana o con gli stessi oracoli sibillini pagani, non dura fatica a scorgere quanto di convenzionale vi sia in questo brano, nel quale la figura di Anastasio risulta in parte idealizzata, in parte storicamente fedele e in parte deformata.

Ma, ciò premesso, bisogna ammettere che tale testo, nonostante la sua brevità, impegna la nostra attenzione per più motivi; esso implica vari problemi linguistici, filologici e storici che non sono sfuggiti al prof. Alexander; perciò egli ha cercato di metterli a fuoco e di risolverne un buon numero (1). Rimandando il lettore alle sue pagine, ci limiteremo a fare alcune osservazioni suggeriteci dall'analisi del nuovo testo sia considerandolo in se stesso che confrontandolo con le fonti anastasiane già note.

Rileviamo innanzitutto che l'apparato critico che accompagna l'edizione del prof. Alexander contiene oltre a una trentina di varianti; ma, salvo un paio di casi, nessuna di esse offre spunti utili alla chiarificazione dei passaggi oscuri o incerti del nostro testo (2).

L'Alexander, come di regola, ha diviso il testo dell'oracolo mediante la numerazione marginale delle righe. Noi, per maggiore comodità di analisi, lo abbiamo diviso in versetti seguendo un criterio contenutistico: patria di Anastasio, il suo nome, le sue qualità fisiche e morali, la sua politica interna, la guerra persiana degli anni 502-505/6, la durata del suo regno.

1. La designazione della patria di Anastasio I, l'odierna Durazzo in Albania, non suscita nessun problema vero e proprio. Su questo punto, l'accordo della Sibilla con gli storici e i cronisti posteriori è perfetto (3). Non vogliamo tuttavia tralasciare di osservare che un chiliasta del sec. VI incipiente, di lingua greca ma vivente nella Siria, ' senta ', per così dire, una città dell'Epiro come *occidentale*. Sotto l'aspetto geografico, non gli si può dar torto; e neppure sotto l'aspetto ecclesiastico, perché Durazzo, pur appartenendo all'Illirico Orientale e facendo parte da oltre

(1) Ciò specialmente nelle pp. 36 s.

(2) Vedi *op. cit.*, p. 19. Alla soluzione proposta dall'Alexander su qualcuno dei punti oscuri del testo accenneremo nel corso del presente lavoro.

(3) Cfr. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, cit., pp. 17 s.

un secolo dell'Impero Romano d'Oriente, era sottoposta alla giurisdizione ecclesiastica del Papa di Roma in quanto *Patriarca di Occidente* (1). Ma, sotto l'aspetto politico, fino a che punto possiamo giustificare o spiegare un sentimento simile, che fa capolino, se non sbagliamo, in quell' ἀπὸ δυσμῶν πόλεως 'Επιδάμνου? Giochiamo troppo di fantasia se vi scorgiamo un'eco o magari una manifestazione inconscia di quel processo politico, culturale e psicologico, particolarmente intenso nella tarda antichità, in forza del quale l'Oriente greco si sentì estraneo all'Occidente latino, e l'Oriente egizio-asiatico estraneo all'Oriente greco-europeo? (2).

2. L'INDICAZIONE DEL NOME DI ANASTASIO I consta di quattro elementi non privi di spunti problematici; in breve: tale nome è occulto ai gentili; assomiglia all'ultimo giorno; si scrive cominciando con la lettera diciottesima dell'alfabeto greco; salendo sul trono, l'imperatore prenderà il nome di Anastasio.

Siamo d'accordo coll'Alexander nel ritenere come probabile interpolazione posteriore l'ultimo elemento, che non aggiunge nulla di nuovo, ma esplicita il secondo elemento in modo tale da far supporre qualche cosa su cui le fonti finora note tacciono affatto: che Anastasio I avrebbe posseduto un nome diverso prima di salire sul trono (3).

Siamo pure d'accordo coll'Alexander nel vedere un'evidente allusione al nome di *Anastasio* nel secondo elemento, dove, sulla base di un uso linguistico neotestamentario, si identifica il *fatto*

(1) Le fonti e la letteratura intorno a questo particolare scottante della storia ecclesiastica sono citate in CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 23-28.

(2) Piuttosto che citare le pagine contenute in opere di indole generale, come quelle ben note di O. Seeck, Ferdinand Lot, H. Pirenne, E. Kornemann, E. Stein, S. Mazzarino, ecc., su questo problema molto complicato e dibattuto, ci contentiamo di rimandare a poche pubblicazioni specifiche: E. L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916; W. A. WIGRAM, *The Separation of the Monophysites*, London 1923; H. J. BELL, *Egypt from Alexander the Great to the Aràb Conquest, a Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*, Oxford 1948; E. von IVANKA, *Der Zerfall der antiken Kulturwelt als geistgeschichtlicher Vorgang*, in « Saeculum », 3 (1952), pp. 237-254; P. G. BOGNETTI, *I rapporti etico-politici fra Oriente ed Occidente dal sec. V al sec. VIII*, in *Relazioni (per il) X Congr. Intern. di Scienze Storiche, Roma 4-11 settembre 1955*, III: *Storia del Medioevo*, Firenze 1955, pp. 3-65.

(3) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 37.

dell'Anastasis/Resurrezione dei morti col *tempo* in cui esso fatto si verifica, cioè con l'*Ultimo Giorno* (1). Questo procedimento ingenuamente o popolarescamente arcano di designare i nomi degli imperatori non dispiace al nostro chiliasta, che se ne serve nel caso di Leone I (βασιλεὺς θηριώνυμος) (2), di Basilisco (οὗτινος τὸ ὄνομά ἐστι τοῦ θηρίου συρτοῦ...) (3) e di Zenone (4). Ma non è affatto originale: già negli *Oracoli Sibillini* troviamo lo stesso modulo stilistico per Tiberio: 'Avrà il nome amico di un fiume', cioè il Tiber o Tevere (5), e per Adriano: 'Egli avrà il nome di un mare', cioè dell'Adriatico (6).

Infine accettiamo l'ipotesi dell'Alexander, secondo cui nel terzo elemento il chiliasta abbia voluto alludere all'epiteto o soprannome derivato ad Anastasio I dalla carica che egli aveva rivestito a corte prima d'esser fatto imperatore: σιλεντιάριος, parola che comincia con σ, che è precisamente la diciottesima lettera dell'alfabeto greco (7). Anche questo procedimento è tipico della letteratura oracolistica e sibillistica. Analizzando il libro V degli *Oracoli Sibillini*, il Rzach ha notato che i nomi degli imperatori vengono indicati col valore numerale — e, noi possiamo aggiungere, col numero ordinale del posto occupato nell'alfabeto — della lettera con cui inizia il singolo nome; uso costantemente mantenuto (8), sia pure non esclusivo (9).

Ora, tornando al nostro testo, bisogna fare un rilievo di carattere storico. Dalle parole 'esso assomiglia all'ultimo giorno e

(1) Per l'accostamento di ἀνάστασις ed ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, vedi Jo 6, 39. 40. 44. 54; 11,24.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 17, r. 136.

(3) *Ibid.*, p. 18, rr. 151 s.

(4) *Ibid.*, p. 18, r. 157 – p. 19, r. 160: ἔστι δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν γράμμασι Ῥωμαικοῖς εἰς τὸ τέλος τοῦ ἀλφαβήτου, γραφόμενον δὲ Γραικῶς ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου γράμματος· οὗτινος τὸ ὄνομά ἐστι Γραικολατῖνον.

(5) *Die Oracula Sibyllina*, bearbeitet von Joh. Geffcken, Leipzig 1902; *Orac.* V,24: p. 104: ἕξει καὶ ποταμοῦ φίλον οὔνομα.

(6) *Orac. Sibyll.* V, 47: Geffcken, p. 105: τῷ δ' ἔσσεται οὔνομα πόντου; cfr. XII, 164 s.: Geffcken, p. 196: ... τοῦ δ' ἔσσεται οὔνομα πόντου ἀρχὴν στοιχείου προφέρων, τετρασύλλαβος Ἄρης.

(7) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 37.

(8) *Sibyllinische Orakel*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, cit., 2134.

(9) Tanto per fare un esempio, nel caso di Adriano il V oracolo non usa nessun criptogramma numerale; vedi *Orac. Sibyll.* V, 45-51: Geffcken, p. 105.

si scrive cominciando dalla lettera diciottesima ' si ricava: 1) che il sibillista non distingue abbastanza tra nome di Anastasio e soprannome di silenziario; 2) che all'inizio del sec. VI Anastasio I era noto comunemente come 'Ἀναστάσιος ὁ σιλεντιάριος. Questa denominazione, già largamente nota dalle altre fonti, si fonda, come abbiamo accennato, sul fatto che Anastasio, prima di esser scelto da Ariadne, vedova di Zenone, come imperatore e sposo, era stato silenziario o decurione dei silenziari (1). Ma nelle altre fonti ci imbattiamo anche in un'altra denominazione, prediletta, a quanto sembra, dalle fonti di lingua greca e di tendenza orto-dosso-calcedoniana: 'Ἀναστάσιος ὁ δίκορος (2). Essa, come spiega il cronista Malala, si deve al fatto che Anastasio aveva un occhio azzurro e un altro nero; e dunque egli era ' dalla doppia pupilla ' (3). Ora, dato e non concesso che tale spiegazione sia una ' storiella ', come pensa Eduard Schwartz (4), sorge qui un problema non privo d'interesse: quando apparve la denominazione 'Ἀναστάσιος ὁ δίκορος? e perché si diffuse? come mai, infine, il nostro sibillista, che avrebbe potuto sfruttare facilmente nel suo stile oracolistico la dicromia degli occhi di Anastasio I, non la ricorda affatto?

Sono interrogativi, ai quali forse non si darà mai una risposta del tutto soddisfacente. Lo storico che volesse tentare di trovarla

(1) Vedi a proposito CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I*, cit., p. 66 con le note 87-88, e pp. 71 ss, dove sono fornite le notizie essenziali sulle mansioni e il rango dei silenziari, e trattata la questione se Anastasio I fu semplice silenziario o non piuttosto ' decurione dei silenziari '.

(2) Cfr. THEOPH. CONFESSOR, *Chron.* A.M. 5984: ed. de Boor, I, p. 137,1-2; può darsi che egli abbia presa la denominazione anastasiana da fonti contemporanee ad Anastasio stesso; comunque, si vedano anche: MALALA, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392 s.; *Chronicon Paschale*: CSHB, p. 607, 5. p. 611, 11; SUIDA, *Lexicon*, s.v. Δίκορος: Adler, I, p. 98,12; s.v. Ἡσύχιος Μιλήσιος: Adler, II, p. 594,22; s.v. Θεοδόσιος: Adler, II, p. 694, 25 s.; ANNA COMNENA, *Alexias* X,5: Leib, II, p. 205, 26 s. — Sul termine δίκορος in epoca classica vedi H. G. LIDDEL-R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, s.v. e H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, II (Parisiis), s.v. È interessante anche ciò che dice di esso Fozio nella sua *Bibliotheca*, III: PG 101, 624 A.

(3) MALALA, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392, 7-10.

(4) Ed. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, in « Abhandlungen der Bayer. Ak. der Wiss. », philos.-histor. Abt., N.F., Heft X., München 1934, p. 216, n. 1.

verrebbe aiutato dalla considerazione di alcuni fatti caratteristici della storia bizantina. Il soprannome di σιλεντιάριος, dovuto, come già detto, alla carica rivestita da Anastasio I anteriormente alla sua esaltazione al trono, verrà imitato circa sei secoli dopo, quando sul trono di Bisanzio siederà per breve tempo (1041-1042) Michele V, detto *il Calafàto* dal mestiere di suo padre. Non è necessario conoscere la storia tragica di tale basileus per intuire il disprezzo di cui i suoi avversari avranno voluto caricare un soprannome simile [1]. Questo disprezzo trasuda anche da altri soprannomi affibbiati ad alcuni imperatori, come quello di *Copronimo*, appioppato dagli iconoduli all'iconoclasta fanatico Costantino V (741-775) [2], quello di *Ubbriaco*, appiccicato all'imbelle e vizioso Michele III (842-867) [3], e infine quello di *Rinotmeto*, dato al crudele e tirannico Giustiniano II (685-771) [4]. Quest'ultimo soprannome, benché dovuto non a un difetto naturale ma a un atto di vendetta bestiale, può accostarsi a quello anastasiano di δίκορος e, forse, esprime una sfumatura di quel-

(1) Vedi il breve profilo che A. Pernice ne ha tracciato in *Enc. Italiana*, XXIII (1934), p. 194; e gli accenni consacratigli da: A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, trad. ingl., II ediz., Madison-Wisconsin 1961, p. 302; G. Ostrogorsky, *Gesch. des byzantinischen Staates*, II. Aufl., München 1952, p. 253; L. Bréhier, *Le monde byzantin*, I: *Vie et mort de Byzance*, pp. 243-245; J. M. Hussey, in *The Cambridge Medieval History*, IV: *The Byzantine Empire*, Part I: *Byzantium and its Neighbours*, Cambridge 1966, pp. 198 s.

(2) Vedi, per tutti, G. Garitte, *Constantin V Copronyme*, in *Dictionn. d'histoire et géographie ecclésiastique*, XIII (Paris 1953), 611-613, con abbondante bibliografia, e M. V. Anastos, in *Cambridge Medieval History*, vol. cit., pp. 72-81.

(3) Cfr. A. Pernice, in *Enc. Italiana*, XXIII (1934), pp. 193 s.; Vasiliev, *op. cit.*, pp. 272. 290; Ostrogorsky, *op. cit.*, pp. 179-189; Bréhier, *op. cit.*, pp. 114-121. 128 s.; H. Grégoire, in *Cambridge Medieval History*, vol. cit., pp. 108-116.

(4) Le fonti più attendibili sulle crudeltà commesse e patite da questa tragica figura di imperatore bizantino sono Niceforo patriarca (*Opuscula*, ed. C. de Boor, Lipsiae, pp. 37-38; testo riprodotto nel *Lexikon* di Suida s. v. Ἰουστινιάνος: Adler, II, p. 645) e Teofane Confessore (*Chron.* A.M. 6187: de Boor, p. 369, 25-26). Cfr. A. Pernice, in *Enc. Italiana*, XVII (1933), pp. 391 s.; *Enc. Britannica*, XIII (1962), 213; Vasiliev, *op. cit.* pp. 193-194. 225-226; Ostrogorsky, *op. cit.*, pp. 105-118; Bréhier, *op. cit.* pp. 67-71; Idem, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, V (Paris 1938), pp. 191-207.

l'odio che si trova in parte espresso nel noto proverbio latino: *cave a signatis*. Osserveremo infine che, a giudicare dallo stato attuale delle fonti, il nostro chiliasta ci offre la *prima* testimonianza della denominazione 'Αναστάσιος ὁ σιλεντιάριος, mentre la prima testimonianza della denominazione 'Αναστάσιος ὁ δίκορος ci è fornita dal già citato Giovanni Malala, che forse scrisse la sua *Cronografia* dopo il 550, dunque mezzo secolo dopo la redazione greca del nostro oracolo (¹).

Sull'interpretazione del primo elemento divergiamo in parte dal prof. Alexander.

Egli sostiene che il nostro chiliasta presenti il nome di Anastasio I ' nascosto ai gentili ' (*hidden from the Gentiles*), perché tende a caratterizzare tale imperatore come ' una figura messianica o antimessianica, giacché era diffusa l'attesa che il Messia sarebbe rimasto sconosciuto finché non si fosse rivelato al pubblico '. E a sostegno di tale interpretazione l'Alexander cita Jo 7,27 e H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 voll., München 1922-28), II, pp. 488 s. (²). Il nostro dissenso nasce dal fatto che noi non troviamo coerente la traduzione τοῖς ἔθνεσιν ' from the Gentiles ' con l'interpretazione messianico-escatologica avanzata dall'Alexander. Infatti il Messia biblico-cristiano, prima della sua comparsa in pubblico, sarebbe stato nascosto o ignoto non solo ai *gentili*, ma anche agli stessi *israeliti*, come è risaputo. Il passo giovanneo citato dal prof. Alexander non ammette dubbi in questo senso: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν = *il Cristo quando viene, nessuno sa di dov'è*. ' Nessuno ' — dunque neppure gli israeliti, come, del resto, esige indubbiamente il senso di tutto l'episodio che fa da contesto al passo citato (Jo 7,25-33). La stessa osservazione potremmo fare circa il valore probativo delle due pagine citate dallo Strack-Billerbeck.

Perciò riteniamo che, ammessa l'interpretazione escatologico-messianica, bisognerebbe tradurre τοῖς ἔθνεσιν con *a* (*tutte*) *le genti*, e non con *ai gentili* (' from the Gentiles '), perché questa seconda traduzione restringerebbe indebitamente il significato di

(¹) Cfr. G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, II. Aufl., I (Berlin 1958), pp. 329 s.; S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Bari 1965, p. 255.

(²) ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 36-37.

τὰ ἔθνη, che in questo caso non potrebbe assumere il valore etnico-religioso del *gōjīm* ebraico, trasmesso frequentemente sia al τὰ ἔθνη dei LXX e del Nuovo Testamento che al *gentes* della Volgata latina.

Ma è poi certo che il nostro sibillista abbia voluto caratterizzare Anastasio I come una figura messianica o antimessianica? A noi sembra di doverne dubitare per due motivi: 1) perché la Sibilla, nel caratterizzare tutta una serie di personaggi escatologici in funzione messianica o antimessianica, li dipinge, in dipendenza da ciò, *o* totalmente buoni *o* totalmente cattivi; mentre, trattando di Anastasio I, lo dipinge, come vedremo subito, con qualità sia buone che cattive (1); 2) perché essa non pone nessun rapporto tra la figura di Anastasio I e le figure dell'Anticristo ('il principe della perdizione') e del Cristo ('il Figlio del Dio vivente'); basti osservare che la loro opera non presenta nessuna relazione con l'opera del nostro imperatore, anche se il chiliasta immagina e profetizza che i tempi escatologici comincino proprio sotto il regno di lui o subito dopo la sua morte (2).

Noi dunque accettiamo la traduzione κεκρυμμένον τοῖς ἔθνεσιν = 'nascosto ai gentili' per motivi diversi da quello addotto dall'Alexander. Secondo noi, il nome di Anastasio I è 'nascosto ai gentili' semplicemente perché esso è un nome tipicamente cristiano, anzi il primo nome d'imperatore, tra i successori di Costantino Magno sul trono di Bisanzio, che si ricolleghi in modo immediato ed esplicito a uno dei misteri più tipici ed essenziali del Cristianesimo, l'ἀνάστασις o risurrezione di Cristo e di tutti i morti. È proprio tale intimo legame con un mistero simile che rende, a nostro avviso, il nome di Anastasio 'nascosto ai gentili' nella prospettiva del nostro chiliasta (3).

(1) Si osservi infatti il contrasto tra la figura di Anastasio I con le figure di re d'Oriente e d'Egitto e con la donna, che precedono la venuta dell'Anticristo: ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, r. 173 – p. 21, r. 208.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 21, r. 208 – p. 22, r. 227.

(3) Rimandiamo alla letteratura teologica per quanto riguarda l'Ἀνάστασις; cfr. per es. le numerose riferenze raccolte da: A. OEPKE, in KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, I (Stuttgart 1932), pp. 368-372; J. SCHMID, J. RATZINGER e K. RAHNER in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, I (Freiburg-Basel-Wien 1968), 397. 402. 424 s.; sul nome Ἀναστάσιος si veda W. PAPE, *Wörterbuch der griech.*

A questo argomento storico-religioso possiamo aggiungerne un altro *per reductionem ad absurdum*. Ammessa l'interpretazione escatologico-messianica, bisognerebbe necessariamente tradurre il κεκρυμμένον τοῖς ἔθνεσιν con ' sconosciuto alle genti ', cioè ' a (tutti) i popoli ', come abbiamo già dimostrato. Ora, l'assurdo di una traduzione simile risulta dalla considerazione seguente. Il participio perfetto medio-passivo di κρύπτω costruito col presente indicativo di εἰμί, qualunque sia la forma grammaticale con cui lo si voglia catalogare, designa qualcosa di permanente, un'azione o uno stato che continua ancora nel presente di chi parla; sicché, supposta la traduzione or ora accennata, dovremmo anche supporre che nel momento in cui lo scrittore di Eliopoli/Baalbek scriveva, nel 503/4, il nome di Anastasio continuava ad essere nascosto a tutti i popoli, a dispetto dei suoi 12-13 anni di governo imperiale...

3. Le qualità fisiche e morali di Anastasio I elencate dalla Sibilla Tiburtina contengono del nuovo. Dalle fonti finora note si sapeva che il successore di Zenone fosse ' bello ' (1); si sapeva pure che fosse ' nobile d'animo, terribile, magnanimo e franco ' (2). Ma ci voleva una fonte apocalittica per farci sapere che Anastasio I fosse ' calvo ' e, soprattutto, ' dalla fronte argentea ' e ' dalla mano destra lunga ' (φαλακρός,... ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ, τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν).

*Eigennamen*, III. Aufl. neu bearbeitet v. G. E. Benseler, Braunschweig 1911, p. 85.

(1) Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392,7: Anastasio era εὔστολος. Questo aggettivo, d'uso assai raro, nel nostro caso significa certamente ' agile ', ' leggero '; ma potrebbe interpretarsi anche come ' decoroso ', ' bello '; a tale interpretazione induce, fra l'altro, il fatto che essa vale certamente per εὐσταλής, col quale εὔστολος è strettamente apparentato; cfr. A. Bailly, *Dictionn. grec-français*, 11-ème édition, Paris s.d., s.vv., pp. 856 s. Ma, oltre a ciò, va rilevato il tono di tutta la raffigurazione che Malala fa di Anastasio, del quale sottolinea la bellezza degli occhi nonostante la dicromia (τελείους ἔχων ὀφθαλμούς).

(2) Se si eccettua l'attributo di ' terribile ' (φοβερός), che è di uso frequente nelle rappresentazioni apocalittiche e sibillistiche (cfr. ad es. *Orac. Sibyll.* XI, 291. 303. 324: Geffcken, pp. 186-188; XII,79: Geffcken, p. 192; XIII, 165. 168: Geffcken, p. 210), gli altri si possono ritrovare presso Giovanni Lido, *De Magistratibus populi Romani*, III, 47: CSHB, pp. 240 s.

Giovanni Malala ci aveva già informato che Anastasio I soleva portare i ' capelli corti ' (1); e può ben darsi che egli si riferisca ai tempi in cui Anastasio aveva ancora i capelli prescindendo se, in seguito, li abbia persi o meno. In questo caso, ricordando che nel 503/4 l'imperatore era sui 72-73 anni di età, si potrebbe ammettere che il nostro chiliasta si riferisca allo stato di *allora soltanto*, e quindi può descriverci la veneranda testa di Anastasio I come calva.

Tali riflessioni su codeste notizie prescindono, naturalmente, dalla questione se il sibillista abbia mai visto personalmente l'imperatore o lo abbia osservato solo nelle sue statue, nei suoi ritratti in rilievo, pittura, ecc.; sorvolano anche sul problema se egli abbia voluto tracciarne un ritratto ideale, investito dalle luci violente del genere apocalittico, servendosi magari di elementi reali. Del resto, non pare che le poche testimonianze iconografiche superstiti su Anastasio I siano in grado di contribuire alla soluzione di tali problemi (2).

I due particolari della ' fronte ' e della ' mano destra ' meritano un discorso più lungo.

Come ha già osservato l'Alexander, la frase ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ richiama la formula poetica ἀργυρόκρανος ἀνήρ, usata come apposizione dell'imperatore Adriano e reperibile soltanto in due passi degli *Oracoli Sibillini*, dei quali il secondo non è che la ripetizione materiale del primo (3). Ma, a rigori, l'Alexander avrebbe potuto citare un famoso testo del profeta Daniele, le cui profezie hanno influito non poco ' formengeschichtlich ' sulla letteratura apocalittica o sibillistica giudaica e cristiana; in tale testo si scoprono facilmente le ascendenze di varie frasi della Sibilla Tiburtina: ...καὶ ἡ πρόσωψις τῆς εἰκόνος *φοβερά*· καὶ ἦν ἡ *κεφαλὴ* αὐτῆς ἀπὸ *χρυσίου χρηστοῦ*, τὸ σθῆτος καὶ οἱ βραχίονες *ἀργυροῖ*, ἡ κοιλία καὶ οἱ μηροὶ χαλκοῖ, τὰ δὲ σκέλη σιδηρᾶ, κτλ. (Dan 2, 31-33).

Tuttavia la formula ἀργυρόκρανος ἀνήρ offre maggiori spunti per una eventuale interpretazione storica della nostra frase.

(1) MALALA, *l.cit.*, r. 7: κονδόθριξ. Sul senso di questo vocabolo rarissimo, vedi CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I*, cit., p. 234, n. 2.

(2) Cfr. CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 234 ss.

(3) *Orac. Sibyll.* V,47: Geffcken, p. 105: ἀργυρόκρανος ἀνήρ, ripetuto dall'autore dell'Oracolo XII, al verso 164: Geffcken, p. 196.

Nel *Thesaurus* dello Stephanus rielaborato da vari ellenisti e riedito nel secolo scorso dal Firmin-Didot, troviamo ἀργυρόκρανος tradotto: *qui argenteo seu cano est capite* (1). Questa interpretazione è stata accettata dai lessicografi posteriori. Il Pape traduce: *mit silbernem Haupte*; il Bailly: *à la tête blanche, litt. argentée*; il Rocci: *dalla testa d'argento, bianca*; il Lampe: *silver-headed* (2).

Se dunque l'ἀργυρόκρανος ἀνήρ degli *Oracoli Sibillini* equivale a ' uomo dalla testa argentea o bianca ', la traduzione di ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ potrebbe ben essere: ' la sua fronte (è lucente, splendente, bianca) come l'argento '. Perciò accettiamo senza riserve la traduzione dell'Alexander: ' his forhead (shines) like silver ' (3). L'aggiunta posta tra parentesi è giustificata dal fatto che il chiliasta usa ἄργυρος e non ἀργύριον. Questo secondo vocabolo designa in genere ' argento coniato ', ' denaro '; mentre ἄργυρος, da ricollegare etimologicamente con ἀργός, designa, soprattutto nei tempi classici, ' argento non coniato ', ' argento grezzo, non lavorato ' e dunque ' metallo dal bianco splendore ' (4). Ora, scendendo dalla descrizione metaforica (fronte argentea, bianco-splendente) alla designazione propria (fronte di Anastasio I in realtà), possiamo dire che l'ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ significhi semplicemente che la fronte di Anastasio era pallida o bianca, se non si vuole scorgere nella frase un significato morale o allegorico. Comunque, qualora l'atmosfera e lo stile della letteratura sibillina non fossero *toto caelo* diversi da quelli

(1) *Thesaurus Graecae Linguae*, I,2 (Parisiis 1831), col. 1903.

(2) W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, II. Aufl., Braunschweig 1871, I, p. 309; Bailly, *Dictionn. grec-français*, cit., p. 261; L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Milano-Roma-Napoli-Città di Castello, 1959, p. 254; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Dictionary*, Oxford 1961, p. 224. — Il *Greek-English Lexicon* di Liddel e Scott (9a ediz., Oxford 1940, più volte ristampata) ignora il vocabolo, come pure lo ignora il *Supplement* di esso, edito da E. A. Barber (Oxford 1968).

(3) Alexander, *op. cit.*, p. 27.

(4) Vedi: É. Boisacq, *Dictionn. étymologique de la langue grecque*, 2e édition, Heidelberg-Paris 1923, pp. 74-75; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I (Heidelberg 1960), pp. 132-134. Un buon numero di testimonianze dei significati da noi accennati si può trovare fra le citazioni contenute s. vv. ἀργής, ἄργιλος, ἀργός, ἄργυρος nei dizionari che abbiamo ricordato nelle note 1 e 2 di questa pagina.

della letteratura bucolica, qui citeremmo un bel verso di Teocrito:

Λευκὸν τὸ μέτωπον ἐπ' ὀφρύσι λάμπε μελαίναις (*Buc.* XX, v. 24).

Ma, tralasciando un accostamento simile, puramente formale ed esteriore, cercheremo di individuare un elemento storico nella frase del nostro sibillista battendo un'altra via. Abbiamo già detto che all'epoca della stesura dell'oracolo, 503/4, Anastasio I era sui 72-73 anni di età. Se allora supponiamo che μέτωπον stia in funzione di κεφαλή, cioè di parte per il tutto, non ci è difficile immaginare che all'epoca suddetta la sua barba e i suoi capelli, anche se spesso tagliati (1), dovevano dare al suo capo e al suo volto un colore davvero ' bianco-splendente ' (2).

Dalla ' fronte ' passiamo alla ' mano destra '.

È evidente che la proposizione participiale τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν sa di linguaggio biblico, e ci meraviglia che l'Alexander non l'abbia rilevato. Supposto, come ci sembra necessario, che essa abbia un riferimento storico, che fare per determinarlo?

Va subito detto che la Sibilla Tiburtina solo di Anastasio I afferma che aveva ' la mano destra lunga '. Se alla frase si dovesse o potesse attribuire un senso esclusivamente fisico, ci basterebbe, per determinarlo, metterla a confronto con i composti di μακρός e dei termini che indicano un membro o una parte del corpo umano: μακραύχην (dal lungo collo), μακρογένειος (dal lungo mento), μακροδάκτυλος (dalle lunghe dita), μακροθώραξ (dal lungo torace), μακροκέφαλος (dalla lunga testa), μακροσκελής (dalle lunghe gambe), ecc., finché incontreremmo a un certo punto μακρόχειρ (dalle lunghe mani), che è, in sostanza, un sinonimo della frase in questione. Il suo significato non sarebbe dunque problematico: *Anastasio aveva la mano destra lunga*. In tale interpretazione fisica bisognerebbe da una parte intendere probabilmente la ' mano ' come un tutt'uno col ' braccio ', e dall'altra sottintendere che la ' mano ' sinistra di Anastasio I fosse più corta — altrimenti per-

(1) Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392, 7: κονδόθριξ e 10: . . . τὸ δὲ γένειον αὐτοῦ πυκνῶς ἐκείρετο.

(2) Sulla data della nascita di Anastasio I, da porre con certezza o quasi nel 430, vedi Capizzi, *op. cit.*, p. 29, n. 1.

ché dire esplicitamente soltanto che egli aveva ' la mano *destra* lunga '?

Un'interpretazione simile condurrebbe logicamente a una conclusione: che la Sibilla Tiburtina, pur ignorando o tacendo il difetto della dicromia delle pupille di Anastasio I, ci informerebbe su un altro difetto del tredicesimo successore di Costantino, un difetto finora ignoto: la diversa lunghezza delle mani o braccia che dir si voglia. All'anomalia d'essere δίκορος ora verrebbe ad aggiungersi quella di essere μακρόχειρ, sia pure a metà.

Ma l'evidente ispirazione biblica della frase induce a scartare tale interpretazione troppo letterale e a cercarne un'altra.

Sappiamo che nel linguaggio biblico, specialmente in quello del Vecchio Testamento, la ' mano destra ' — molto più che la ' mano ' o le ' mani ' in genere — spesso simboleggia la *potenza*; anzi è il simbolo tipico dell'onore, della bontà, della dirittura morale (1). Riferita a Dio, la ' mano destra ' raffigura soprattutto la *forza* e la potenza divina tanto sul piano della creazione-conservazione dell'universo quanto sul piano della storia e della salvezza del genere umano. È la destra di Dio che ha creato le montagne (Ps 77[78],54) e disteso i cieli (Is 48,13); che tiene in pugno non solo ' gli anni della vita ' degli uomini (Prov 3,16), ma tutto l'universo raffigurato da ' sette stelle ' (Apc 1,16). È pure la destra di Dio che ha suscitato Israele come si pianta una vigna (Ps 79 [80],15); che si è glorificata mediante le vittorie militari di Israele (Ex 15,6. 12); che può salvare e salva effettivamente da ogni sorta di nemici e di pericoli (Job 40,14; Ps 17[18],35; 19[20],6; 20[21],8; 25[26],10; 59[60],5; 97[98],1; 137[138],7). È la destra di Dio infine che ha ' esaltato ' Cristo (Act 2,33; 5,31), il quale, sedendo ' alla destra ' del Padre, ne partecipa la potenza e la pantocratoria (Act 2,34; 5,31; 7,56; Rom 8,34; Eph 1,20; Col 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; I Petr 3,22) (2).

(1) Cfr. A. van den Born-H. Haag, *Hand*, in *Bibellexikon*, hrsg. v. H. Haag, II. Aufl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 661-663, con bibliografia.

(2) Le espressioni di questo genere abbondano nella Bibbia dei LXX e nel Nuovo Testamento greco; si vedano ad esempio: E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, 3 voll., Oxford 1897-1906; A. Schmoller, *Handkonkordanz zum N. T.*, XII. Aufl., Stuttgart 1960 — ambedue le opere s.vv. δεξιός, χείρ.

È vero che in nessuno di tali testi e di altri analoghi troviamo la formula: *Dio ha la mano destra lunga*: τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχει μακράν. L'aggettivo greco μακρός, salvo casi eccezionali e relativamente tardivi, conserva sempre il significato fondamentale di *lungo* nella dimensione spaziale e cronologica; solo in certe sue formazioni e composizioni avverbiali acquista le sfumature di ' grande ', ' forte ', ' alto ', ' profondo ' ([1]).

Questo fenomeno trova una corrispondenza in ebraico. Nel testo della Masora il termine che traduce propriamente ' lungo ' è *'ārokh*ᵉ (oppure *'ārōkh*ᵉ). Questo termine viene attribuito sempre ad oggetti, ai quali si applica il significato di lunghezza spaziale (ad es., il territorio) oppure il significato di lunghezza temporale ([2]). Ci sono tre passi antichi nei quali si ha la metafora della mano lunga o distesa per indicare la *potenza* di Dio. I tre testi si ricollegano alla liberazione del popolo d'Israele dall'Egitto: Ex 14,8: bᵉ-jād rāmāh (LXX: ἐν χειρὶ ὑψηλῇ); Deut 5,15 e 26,8: bᵉ-jād ḥaṣāqāh ū viṣᵉroa nëṭujāh (LXX: ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ; cfr. Ps 135 [136],12; Ez 20, 34 etc.). Come si vede, in essi non compare l'uso di *'ārokh*ᵉ μακρός.

Dunque nessuna meraviglia se il valore semantico più costante e comune di μακρός — troppo legato alla percezione sensibile dello spazio e del tempo — non abbia favorito la sua attribuzione alle ' mani ' o alla ' mano destra ' di Dio; le quali, nella Bibbia dei LXX, hanno come attributo frequente κραταιός, al pari del ' braccio di Dio ' che spesso è qualificato come ὑψηλός ([3]).

La Bibbia però ci fa sfilare dinanzi un'altra serie di espressioni relative alle ' mani ' di Dio che costituiscono come un ponte verso l'attribuzione della *lunghezza* a tali ' mani '. Si tratta di espressioni nelle quali il termine ' mano ' conserva il suo simbolismo di ' forza ', ' potenza ', ecc., ed è accompagnato dal verbo φεύγω con ἀπό e il genitivo oppure — molto più frequentemente —

([1]) Si veda s.v. i lemmi dei vocabolari, già citati, dello Stephanus, del Pape, del Bailly, del Rocci, del Liddel e Scott; si potrebbe aggiungere loro: E. A. SOPHOKLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914 e D. DEMETRAKOU, *Μέγα Λέξικον τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, 9 voll., Atene 1933-1951.

([2]) Cfr. W. GESENIUS, *Hebr. und aram. Handwörterbuch über das A.T.*, XVII Aufl., Leipzig 1921, s. vv. *'ārokh*ᵉ e *Lang*.

([3]) Cfr. s.vv. βραχίων e χείρ HATCH-REDPATH, *op. cit.*

dal verbo ἐκφεύγω con l'accusativo. Tali costrutti hanno in comune l'idea di ' sfuggire a qualcuno o a qualche cosa ', ' sottrarsi alla sfera di azione di qualcuno o di qualche cosa '. In certi casi vengono riferiti alle ' mani ' di uomini: Susanna si accorge con angoscia che, se si rifiuta di piegarsi alle voglie dei due anziani, non ' sfuggirà ' alle loro ' mani ', ma conclude coraggiosamente: ' ...è meglio per me cadere nelle vostre mani senza aver fatto ciò, che peccare alla presenza del Signore ' (Dan 13,22-23); San Paolo racconta ai cristiani di Corinto la fuga avventurosa che, a Damasco, gli permise di ' sfuggire ' alle ' mani ' del governatore del re Areta (2 Cor 11,33). Ma molto più spesso troviamo tali espressioni riferite alle ' mani ' di Dio. Eccone due esempi particolarmente solenni: il vecchio Tobia, riabbracciato il figlio dopo la lunga assenza e guarito prodigiosamente della sua cecità, proclama nel suo inno che ' nessuno può sfuggire alla sua (di Dio) mano ' (Tob 13,2); il novantenne Eleazaro, rifiutandosi da fedele israelita a mangiare la carne degli animali sacrificati a Giove Olimpico, affronta il martirio dicendo: '...anche se per il momento mi sottraessi alla pena degli uomini, non potrei né vivo né morto sfuggire alle mani del Pantocrator ' (2 Mac 6,26; cfr. 7,31) [1].

A tali testi se ne potrebbero aggiungere vari altri, specialmente di quelli nei quali, pur persistendo l'uso di φεύγω ed ἐκφεύγω, si abbandona la metafora delle ' mani ' di Dio e si ricorre a termini specifici e più propri, come *condanna* (2 Mac 7,35: θεοῦ κρίσιν), *giudizi dell'ira divina* (4 Mac 9,32: τὰς θείας ὀργῆς δίκας), *ira imminente* (Mt 3,7: φευγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς), *giudizio* (Rom 2,3: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ) [2].

Ora, riflettendo su questa terminologia, non è difficile osservare che la metafora del ' fuggire da ' oppure ' sfuggire, sottrarsi a '

[1] In questo caso preferiamo la semplice translitterazione di παντοκράτωρ in ' Pantocrator ', piuttosto che ripetere la traduzione inadeguata, ma ancora comune, con ' onnipotente '; vedi a proposito C. Capizzi, *PANTOKRATOR, saggio d'esegesi letterario-iconografica* (= Orientalia Christiana Analecta, 170), Roma 1964, pp. 155-174.

[2] Non manca un testo costruito con διαφύγειν (II Mac 7,31: σὺ δὲ... οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ) e due testi paolini con ἐκφεύγω costruito in modo assoluto; in essi tuttavia è sottinteso l'oggetto ' castigo ' o ' condanna ' (Hebr 2,3; 12, 25). — Al di fuori dei testi biblici non è ignoto tale linguaggio; ecco una testimonianza di Giuseppe Ebreo, *Bell.* I, 378: οὐ διαφεύξονται τὸν μέγαν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνίκητον δεξιάν.

contiene una componente semantica derivante dall'esperienza dello *spazio*: il ' fuggire ' o ' sfuggire ' esigono necessariamente uno spazio entro cui si attui tanto l'allontanamento (moto da) quanto il raggiungimento (moto verso) di chi ' fugge ', ' sfugge ' o si ' sottrae '. Da qui segue che, se la mano di Dio metaforicamente raggiunge sempre e dovunque — come vogliono i testi suaccennati —, essa deve essere tale da abolire la metaforica distanza spaziale che qualsiasi creatura vorrebbe interporre tra sé e Dio: in altri termini *la mano di Dio* dev'essere ed è *infinitamente lunga.* Si aggiunga inoltre che *la mano di Dio non si accorcia mai*, nel senso che la sua potenza non conosce infiacchimenti (Is 50,2; 59,1) (1).

Stando così le cose, l'idea di estensione spaziale contenuta nell'aggettivo μακρός può essere assunta come base per arricchire tale termine di un significato che esso non ha negli usi metaforici a noi già noti: il significato di ' forte ', ' potente '; sicché, quando la Sibilla ci dice che Anastasio I aveva ' la mano destra lunga ' (τὴν δεξιὰν χεῖραν μακράν), noi possiamo intendere senza sforzature arbitrarie che l'imperatore aveva ' la mano destra forte ' (o ' potente ', se si vuole: τὴν δεξιὰν χεῖραν κραταιάν).

Di fronte ad un'affermazione simile, il cultore di storia bizantina o tardo-antica sarà invogliato a fare riserve e distinzioni; soprattutto se, invece di giudicare Anastasio I in se stesso, lo valuterà mettendolo a paragone con qualcuno dei suoi predecessori o successori più noti e gloriosi. Ma una conoscenza, sia pure superficiale, dei fatti, lo farà guardar bene dal negare ogni valore storico all'affermazione della Sibilla intesa nel senso suaccennato. Per riconoscere che il chiliasta non esagera né inventa nel fare tale affermazione, basti ricordare che Anastasio I arginò l'aggressività dei Goti in Italia e dei Vandali in Africa; stroncò per sempre la prepotenza degli Isauri, favoriti un po' troppo dai suoi due ul-

(1) Siamo dell'idea che tale interpretazione possa fondarsi anche sulla metafora non infrequente dello ' stendere il cielo ' da parte di Dio mediante la sua ' destra '; cfr. Is 48,13: καὶ ἡ χείρ μου ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, καὶ ἡ δεξιά μου ἐστερέωσεν τὸν οὐρανόν, a cui nella Volgata latina corrisponde: ' Manus quoque mea fundavit terram, et *dextera mea mensa est coelos* '. A questo passo che usa στερόω nel senso di ' stendere ' (piuttosto che in quello di ' rafforzare ', ' consolidare ', ecc.) se ne possono aggiungere altri analoghi (Pss 32[33],6; 92[93],1; 135[136],6; Is 44,24; 45,12); ma non mancano testi che ricorrono al verbo più specifico τανύω (Job 9,8: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος, come pure Eccli 43,13: χεῖρες ὑψήστου ἐτάνυσαν αὐτό, τ. ἔ. τὸ τόξον = l'arcobaleno).

timi predecessori per controbilanciare l'influsso germanico; respinse, sia pure alquanto fortunosamente, un'aggressione persiana guidata da uno dei più grandi re e condottieri avuti dalla Persia, Kawad I; represse varie volte i furori rivoltosi della popolazione di Costantinopoli; sgominò i grandi eserciti ribelli condotti contro di lui dal suo *magister militum* Vitaliano (1).

4. La politica interna di Anastasio I viene abbozzata con tre accenni vigorosi, che nell'intenzione del chiliasta, devono precisare un aspetto dell'opera dell'imperatore riflettendovi sopra una luce intensa e fosca.

Innanzi tutto, Anastasio I avrebbe ' odiato ' — e in maniera permanente, come risulta dall'uso del participio presente — ' tutti i poveri ' (μισῶν πάντας πτοχούς) (2). A chi ha studiato le fonti storiche concernenti il nostro imperatore, tanto quelle narrative quanto quelle diplomatiche, giuridiche, archeologiche e numismatiche, un'asserzione del genere riesce inattesa e piuttosto sconcertante. Le risultanze di tali fonti, infatti, inducono a concludere ben diversamente. Pare ormai più che probabile che le classi lavoratrici e produttrici — tra cui vanno posti i ' poveri ' indicati dalla Sibilla — siano state proprio quelle che usufruirono di più dei benefici determinati dalla politica amministrativa, economica e finanziaria di Anastasio I (3). Ma l'asserzione-accusa della Sibilla si rivela piuttosto paradossale se il lettore edotto la confronta con gli elogi che essa poco prima ha tributato alla politica, per più versi disastrosa, di Zenone, predecessore immediato di Ana-

(1) Questi ed altri fatti della politica interna ed estera di Anastasio I sono stati studiati ed esposti da storici recenti, come: J. Kulakovskii, *Istorija Vizantii*, I (Kiev 1913), pp. 455-546; J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian (A.D. 395 to A.D. 565)*, I (London 1923), pp. 429-466; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II (Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949), pp. 177-124. 145-151. 177-192; Capizzi, *L'Imperatore Anastasio I*, cit., pp. 89-100. 157-187.

(2) Alexander, *op. cit.*, p. 27; non ci persuade la traduzione di πτοχούς con ' beggars ' (= accattoni), che delimita troppo il senso dell'originale greco.

(3) Cfr. Kulakovskii, *op. cit.*, pp. 521-533; Bury, *op. cit.*, pp. 441-447; Stein, *op. cit.*, II, pp. 192-215; Capizzi, *op. cit.*, pp. 137-155, dove sono utilizzati molti altri studi moderni.

stasio I. Secondo lei, il regno di Zenone fu ' potente e gradito a tutto il popolo ' (καὶ ἔσται ἡ βασιλεία αὐτοῦ δυνατή, ἀρέσκουσα παντὶ τῷ λαῷ), sebbene ' non dato dal cielo ' (πλὴν οὐκ ἔστι διδομένη ἐξ οὐρανοῦ ἡ βασιλεία αὐτοῦ); l'Isauro coronato, amando i poveri, avrebbe umiliato i potenti e i ricchi (φιλῶν τοὺς πένητας δυνάστας καὶ πλουσίους ταπεινώσει) (¹). Anastasio sarebbe stato esattamente agli antipodi, come appare dalla seconda accusa. Egli, non solo avrebbe odiato tutti i poveri, ma, forse trascinato da tale odio, avrebbe pure ' rovinato molti del popolo con mezzi buoni e cattivi ', cioè ricorrendo a tutti i cavilli e pretesti (πολλοὺς δὲ τοῦ λαοῦ ἀπολέσει δικαίως ἀδίκως) (²).

Nonostante la forma indeterminata, conforme allo stile apocalittico, queste due asserzioni di valore sulla politica interna di Anastasio I lasciano trasparire due accuse precise: l'imperatore, col suo malgoverno, avrebbe danneggiato le classi meno abbienti e avrebbe soddisfatto sfrenatamente la sua avidità a spese dei cittadini. Ora, che dire di questi giudizi se li vediamo alla luce dei dati che ci forniscono le altre fonti sulla politica interna del Dicoro?

L'Alexander, fondandosi sulle interpretazioni di alcuni studiosi recenti (³), ritiene di poter spiegare la condanna della politica anastasiana riguardo alle classi inferiori con tre argomenti, che egli stesso presenta come probabili. Anastasio I avrebbe danneggiato i suoi sudditi meno abbienti: 1) mediante l'istituzione dei *vindices*, destinati ad attuare una più esatta ed efficiente esazione delle tasse nei municipi; 2) mediante la riforma delle monete di bronzo, che venne fatta in modo da determinare la svalutazione di tale tipo di denaro, il più usato dalle classi inferiori; 3) mediante la riforma della *coemptio* e della procedura nell'elezione dei *sitonai*, dei *defensores* e dei *curatores*, riforma che attribuiva maggior in-

(¹) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 18, r. 155 - p. 19, r. 161; cfr. pp. 93-95.

(²) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, rr. 168 s. L'asindeto δικαίως ἀδίκως, rilevato dall'Alexander e per cui vedi BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neotestamentlichen Griechisch*, 11. Aufl., Göttingen 1961, paragr. 460, pp. 168 s., prova secondo noi la precisione passionale con cui il chiliasta sceglie le sue formule quando si tratta di incriminare un personaggio; salvo che non si tratti di uno stilema riprodotto meccanicamente.

(³) Si tratta di ricerche numismatiche di R. P. Blacke, Ph. Grierson, e D. M. Metcalf (ALEXANDER, *op. cit.*, p. 96, n. 75-77).

flusso e, quindi, maggior potenza all'aristocrazia terriera. Ma il nesso tra tali misure del governo anastasiano e l'asserito danneggiamento delle classi inferiori è così dubbio, che l'Alexander conclude con un'osservazione molto prudente: ' Se furono tali misure ... a suggerire il giudizio della Sibilla sulla politica interna di Anastasio, essa allora esprime il punto di vista politico del partito dei Verdi e non dà una valutazione equilibrata ed oggettiva del tentativo dell'imperatore di consolidare l'economia bizantina' (1).

Per quanto cauta, questa osservazione è carica di implicazioni storiche, la cui discussione ci porterebbe troppo lontano; perciò rimandiamo agli studi citati dallo stesso Alexander nella pagina che abbiamo riassunto.

La seconda accusa, secondo cui Anastasio I avrebbe ' rovinato ' molti cittadini ricorrendo a tutti i mezzi, non è stata presa esplicitamente in considerazione dall'Alexander; ma vedremo che essa lo meritava.

Lo studio della politica interna di Anastasio ci offre due categorie di dati, che, a motivo della loro contraddittorietà, respingono od appoggiano le due accuse della Sibilla senza restrizioni. La prima categoria, accennata anche dall'Alexander (2), si oppone al giudizio negativo della Sibilla e comprende riforme imperiali che un suddito di Anastasio I, come il nostro chiliasta, solo per ignoranza affettata avrebbe potuto ignorare. Innanzi tutto ricordiamo l'abolizione del χρυσάργυρον o *auri lustralis collatio*, che era in parte una tassa sulle entrate e gravava soprattutto sulle classi lavoratrici, inclusi i mendicanti e le prostitute; tale provvedimento, che provocò esplosioni di gioia tra le popolazioni dell'impero e attirò ad Anastasio le lodi di oratori e poeti, fu preso nel 498, dunque 5-6 anni prima che il sibillista di Baalbek scrivesse la sua ' profezia ' (3). Subito dopo potremmo ricordare la riduzione delle *sportulae* (compensi da versare agli esattori delle tasse oltre

(1) ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 96-97. Alla bibliografia da lui citata se ne potrebbe — anzi dovrebbe — aggiungere altra; per es.: J. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates* (= Südosteuropäische Arbeiten, 52), München 1958; D. M. METCALF, *The Origins of the Anastasian Currency Reform*, Amsterdam 1969.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 95.

(3) Cfr. CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 143-145 con l'indicazione delle fonti nelle note 201-213.

alle tasse stesse) a una *siliqua* per *jugum*, e la riduzione della nota imposta detta *capitatio humana et animalium*, che gravava sui contadini (1), anche se non sia sicuro che tali riforme siano state introdotte in epoca anteriore alla redazione della nostra ' profezia '. Ma a questi e ad altri dati giuridici — come quello concernente la concessione di funerali dignitosi a *tutti* gli abitanti di Costantinopoli finanziandoli mediante una rendita fissa assegnata dallo Stato al clero di S. Sofia (2) — potremmo aggiungerne tanti altri, anche di natura archeologica, i quali dimostrano che Anastasio, con la sua saggia amministrazione delle entrate e delle spese pubbliche, coi suoi generosi donativi in caso di incursioni barbariche, terremoti e devastazioni belliche e, *last but not least*, con le sue numerose costruzioni civili e religiose, fu animato da ben altri sentimenti che di odio contro i suoi sudditi meno abbienti.

Tali dati sono stati raccolti da noi altrove e quindi ci dispensiamo dal riferirli (3); ma ricorderemo esplicitamente le lodi e la difesa fatta a favore di Anastasio I e della sua politica amministrativa ed economica da due scrittori, Giovanni Lido e Procopio di Cesarea. Il primo, impiegato di Stato sotto Anastasio e sotto Giustiniano, loda la genialità amministrativa, la perspicacia, l'equità, la diligenza, la generosità e il dominio di sé del Dicoro, arrivando a dire che era tanto buono da non rimandare nessuno, che si rivolgesse a lui, a mani vuote, e da non potersi trovare città, castello o villaggio dell'impero che non avesse usufruito dei benefici dell'imperatore; il secondo usa invece una frase famosa, che scolpisce Anastasio I come ' il più previdente ed economo di tutti gli imperatori ' (4).

I dati che appoggiano il giudizio negativo della Sibilla sono meno numerosi; ma tutt'altro che trascurabili, perché ripetono un'accusa che darebbe il fondamento psicologico alle due affermazioni della Sibilla stessa.

(1) Fonti e letteratura in ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 95-97, e in CAPIZZI, *op. cit.*, p. 142, con note 193-194, e p. 150, con nota 242.

(2) *Cod. Iust.* I, 2, 18.

(3) Vedi CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 140-153. 188-232. 243-245.

(4) JO. LYD., *De Magistratibus*, cit., III, 47: CSHB, pp. 240-241; PROCOP., *Anecd.* 19,5: Haury, III,1, p. 120, 19-21: 'Αναστάσιος γάρ προνοητικώτατός τε ἅμα καὶ οἰκομομικώτατος πάντων αὐτοκρατόρων γενόμενος...

Due epigrammi conservati nell'*Antologia Palatina* accusano Anastasio I in termini mordaci d'essere avaro (1); la stessa accusa gli venne lanciata da alcuni strati dell'opinione pubblica proprio mentre il chiliasta scriveva l'oracolo e soprattutto nelle provincie orientali: si rimproverava l'imperatore d'aver causato l'aggressione persiana per essersi rifiutato ingiustamente di pagare al Gran Re di Persia le somme annuali pattuite nel trattato del 442 (2); una notizia di storia ecclesiastica ripete l'accusa in forma indiretta: il patriarca alessandrino Giovanni III avrebbe promesso due mila libbre d'oro ad Anastasio a patto che questi rigettasse completamente il Concilio di Calcedonia -- cosa che difatti non avvenne, almeno nella forma voluta dal patriarca (3). Infine troviamo ripetuta l'accusa in un documento ufficiale di Giustino I (4) e presso un cronista dell'inizio del secolo VII, Giovanni di Antiochia. Quest'ultimo, accusando Anastasio I di avarizia, ripete esplicitamente la seconda asserzione negativa della Sibilla, secondo cui il Dicoro avrebbe spogliato sistematicamente i cittadini dei loro beni privati.

(1) *Anthol. Palat.* XI, 270. 271: Dübner, p. 331. Si tratta, in sostanza di due pasquinate, conservateci anche dal Lido (*De Magistratibus*, III, 46: CSHB, pp. 239 s.).

(2) Se ne ha una prova — sia pure non molto apodittica — nei primi 24 paragrafi della *Cronaca* di Giosuè Stilita, monaco dei dintorni di Edessa e che scrisse verso il 507. Egli sottolinea che le somme inviate talvolta dagli imperatori bizantini ai re persiani erano aiuti o donativi, ma non tributi; perciò, conclude il cronista implicitamente, hanno torto coloro che, credendo l'imperatore Anastasio obbligato a inviare denaro al re persiano, gli rimproverano d'averlo rifiutato a Kawad e quindi di aver provocato la guerra (Jos. Styl., *Chron.* 8. 9: Wright, p. 7); la richiesta di Kawad era, in fondo, un ricatto, perché veniva presentata ad Anastasio quando questi era impegnato nella guerra contro gli Isauri e perciò poteva temere che il suo rifiuto avrebbe determinato un'invasione persiana (*op. cit.*, 23: Wright, p. 15; cfr. un rifiuto precedente, 20: Wright, p. 13). — Naturalmente, se noi dobbiamo prendere atto dell'accusa testimoniata da Giosuè e della sua confutazione, non possiamo ignorare altri particolari del problema molto complesso; cfr. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, cit., pp. 179-181.

(3) Johannes Diakrinomenos, in E. Miller, *Fragments inédits de Theodore le Lecteur et de Jean d'Egée* [leggere: Jean Diakrinomenos], in « Rev. archélogique », N.S. 26 (1873), p. 396.

(4) *Cod. Iust.* II, 7, 25: Anastasio avrebbe mostrato nel governare l'Impero una ' parca subtilitas ', che forse va interpretata come ' ingegnosità parsimoniosa ' o ' meticolosità taccagna '...

Date le convergenze espressive tra la Sibilla e il cronista di Antiochia, riproduciamo qui una sua pagina in traduzione italiana, che speriamo non troppo infedele: ' Questi (Anastasio I) volse al peggio e trasformò quasi tutto l'impero in uno Stato governato da ricchi, sia vendendo tutte le cariche sia mostrandosi accomodante verso tutti coloro che violavano le leggi. Nutrendo poi un'avidità insaziabile di denaro, fece in modo che le prefetture rimanessero vuote di personale e che la gente venisse spaventata con metodi insoliti e strani. Egli non respingeva gli attacchi dei barbari con le armi, ma prolungava la pace comprandola col denaro. Oltre a ciò, intrigava per conoscere per filo e per segno i beni delle persone defunte con l'intenzione di fare a tutti il dono della povertà pubblica (κοινὴν ἅπασι δωρούμενος τὴν πενίαν). Infatti, a coloro a cui toglieva i beni, subito dopo li distribuiva loro come se esercitasse un atto di pietà religiosa (μετ' ὀλίγον διεδίδου τῷ τῆς εὐσεβείας τρόπῳ); e alle città, a cui spogliava nudi i cittadini, rinnovava gli edifici... ' (1).

Il senso generale di questa pagina ci sembra chiaro e calza a capello col giudizio suaccennato della Sibilla. Anche se volessimo tener presente la difesa di Anastasio I ad opera del Lido, che attribuisce certi inconvenienti del governo anastasiano a qualche suo ministro (2), noi non potremmo sottovalutare questa testimonianza di Giovanni di Antiochia, la cui serietà nell'utilizzare le fonti di prima mano si rivela anche nel sèguito della pagina che noi abbiamo interrotto: egli muove altre accuse al governo di Anastasio I specificando esattamente uomini e cose (3).

(1) JOH. ANTIOCHENUS, in *Frag. Histor. Graecorum*, IV, p. 621 -- *Excerpta Constantini Porphyrogeniti de virtutibus et vitiis*, ed. Büttner-Wobst et Roos, Berolini 1906-10, I, p. 205, 5 ss. = SUIDA, *Lexicon*, s.v. Adler, I, 187.

(2) *De Magistratibus*, cit., III, 46.49-51: CSHB, pp. 239. 242-244. Il Lido critica soprattutto Marino, prefetto del pretorio e braccio destro di Anastasio nelle faccende amministrative e finanziarie. — È poi interessante che questo scrittore d'epoca giustinianea lanci contro Zenone la stessa accusa che Giovanni di Antiochia lancerà contro Anastasio: per pavidità allontanava le guerre col denaro e, temendo le guerre anche in pittura (μηδὲ ἐν εἰκόσι μάχην ὑπομένων ὁρᾶν), costringeva il prefetto del pretorio a mercanteggiare continuamente la pace (*op. cit.* III, 45: CSHB, p. 238, 6-12).

(3) L'accusa più importante si appunta contro il malgoverno subito dai libici e dagli egiziani per colpa diretta di Marino, che favoriva inde-

A nostro avviso, ciò significa che il confronto dei dati positivi e negativi sulla politica interna di Anastasio I sollecita uno studio esauriente, che ancora non è stato fatto.

Un terzo fascio di luce sinistra vien proiettato sul nostro imperatore dall'unico accenno dedicato dal nostro chiliasta, evidentemente calcedoniano, alla politica religiosa del Dicoro: ' e deporrà coloro che manterranno la religione: καὶ καθελεῖ τοὺς τηροῦντας θεοσέβειαν '. Le incertezze tormentose della tradizione mss. di questo passo sono state ben rilevate dall'Alexander. La lezione da lui accettata gli è stata suggerita dal noto ellenista di Michigan, prof. Herbert C. Youtie. Anche noi siamo dell'opinione che essa sia ben fondata, mentre riteniamo indubbia l'interpretazione dell'Alexander, secondo cui il chiliasta qui si riferisce alla deposizione di Eufemio, patriarca di Costantinopoli, avvenuta, probabilmente, nel 496 (1).

I lettori non familiari con la storia del regno anastasiano giudicheranno forse la frase della Sibilla come una generalizzazione sbrigativa, spiegabile soltanto nel contesto stilistico del genere apocalittico. Ma non è così. In questo caso la ' profezia ' della Sibilla fu molto più profetica di quanto il sibillista di Baalbek forse non poteva prevedere. Le altre fonti ci informano abbondantemente sul fatto che Anastasio I, spinto dalla sua ideologia politica e — forse di più ancora — dai suoi sentimenti anticalcedoniani e monofisitici, non solo non intraprese mai seriamente il tentativo di far cessare lo scisma acaciano che scindeva ecclesiasticamente Bisanzio da Roma, ma, almeno per vari anni, assecondò il fanatismo monofisitico di uomini come Severo di Antiochia e Filosseno di Mabbog. Una delle conseguenze più vistose di tale politica fu un'ondata di deposizioni che sconvolse la Chiesa nei territori dell'impero. Nel 511 venne deposto Macedonio, successore di Eufemio sul trono patriarcale di Costantinopoli, e venne sostituito con un certo Timoteo, uomo di dubbia reputazione morale; nel novembre del 512 Anastasio fece deporre Flaviano II

bitamente un suo nipote più vampiro che governatore, e di Anastasio che lasciava strafare al suo ministro. Cfr. Capizzi, *op. cit.*, 31-33. 119 s. 147 s.

(1) Alexander, *op. cit.*, pp. 19. 37. 104-105. Su Eufemio rimandiamo pure a Capizzi, *op. cit.*, pp. 69 s. 72 s. 77 s. 103 s. 110-113, etc.

di Antiochia per sostituirlo con Severo; nel 516 depose Elia di Gerusalemme facendogli succedere un certo Giovanni, che, di lì a qualche mese, venne imprigionato e corse il rischio di essere deposto anche lui; nello stesso anno 516 il Dicoro fece deporre e condurre in carcere a Costantinopoli un bel gruppo di vescovi illirici. Il motivo reale di tali deposizioni, seguite infallibilmente o dall'esilio o dalla prigione, era proprio quello indicato vagamente e polemicamente al tempo stesso dalla Sibilla: ' mantenere la religione '; cioè i gerarchi deposti difendevano con fermezza i decreti dogmatici del Concilio di Calcedonia (451), anche se, com'era il caso di Eufemio, Macedonio, Flaviano, Elia e Giovanni, accettavano l'*Henoticon* di Zenone e, quindi, si staccavano dalla comunione di Roma, che lo respingeva risolutamente (1).

5. La guerra persiano-bizantina del 502-505/6 è oggetto di uno sguardo fuggevole e sconsolato: come dato a malincuore. Il periodo che lo ritrae è costituito da due proposizioni soltanto e si chiude coll'immagine macabra e davvero apocalittica di una spada persiana (μαχαίρα) imbrattata di sangue ' romano '; e non pare che il chiliasta siro se ne compiaccia; anzi non sarebbe impossibile cogliere dalle sue parole una sfumatura di patriottismo ' romano ', cioè bizantino.

È fuor di dubbio che il sibillista abbia scritto proprio durante tale guerra, come abbiamo accennato all'inizio del presente lavoro; e il fatto che egli parli soltanto dei rovesci patiti dagli eserciti bizantini nella prima fase di essa (502-503) ha indotto l'Alexander a concludere logicamente che l'oracolo sia stato compilato negli anni 503-504. Infatti solo nel 504-505 le sorti della guerra volsero a favore dei bizantini, tanto che già nel 505 i rappresentanti del Gran Re accettarono un armistizio, il quale nel 506 fu

(1) Per questi fatti ci limitiamo a citare: Kulakovskii, *op. cit.*, 494-508; Bury, *op. cit.*, pp. 436-441; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, II (Tübingen 1933), pp. 10-149; E. Stein, *op. cit.*, pp. 157-192; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First (491-518)*, Madison/Wisconsin 1939; R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinadersetzungen um Chalkedon (451-553)*, in *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, II (Würzburg 1953), pp. 124-141; Capizzi, *op. cit.*, pp. 100-137.

trasformato in trattato di pace e venne firmato da Anastasio I e da Kawad I (1).

La Sibilla tace i particolari della guerra persiano-bizantina; non accenna alle cause di essa e neppure ai motivi delle sconfitte militari dei bizantini. Tale silenzio può attribuirsi allo stile apocalittico, al quale va pure attribuita l'esagerazione con cui la Sibilla descrive gli effetti delle disfatte bizantine. Non furono distrutte *le* città, ma solo *alcune* città della vecchia Diocesi d'Oriente, cioè: Teodosiopoli o Resaina nella provincia Euphratensis, Martiropoli nell'Armenia, Amida nella Mesopotamia, Charrae nell'Oshroene, ed altre città di minor conto. Edessa, ad esempio, e Costantina vennero minacciate da Kawad, ma rimasero illese (2). Inoltre, abbiamo tradotto μετὰ τοῦ πλήθους τῶν στρατιωτῶν τῆς Ῥωμανίας: ' con la maggior parte degli eserciti dell'impero romano '; conforme all'Alexander avremmo potuto tradurre ' con le moltitudini dei soldati dell'impero romano ' (3). Ma, nell'un caso e nell'altro, l'esagerazione è evidente. Le altre fonti ci permettono di accertare che la guerra fece più vittime tra i civili che tra i militari bizantini (4); ora, se volessimo far salire il numero dei soldati caduti a 15-20 mila — cosa non suggerita, a quanto pare, da nessuna fonte — una tale cifra non rappresenterebbe né ' la maggior parte ' né ' le moltitudini ' rispetto alle forze armate bizantine sotto Anastasio I; prova ne siano gli eserciti poderosi messi in campo da Anastasio e dal suo generale ribelle Vitaliano durante le guerre civili del 513-515 (5).

(1) Alexander, *op. cit.*, pp. 42. 91.

(2) Cfr. Capizzi, *op. cit.*, pp. 181-184.

(3) *Op. cit.*, p. 28: ' with the moltitudes of the soldiers of the Roman Empire '.

(4) Questa è l'impressione che si ricava dalla cronaca di Giosuè Stilita, ma soprattutto dalla sua notizia, probabilmente verosimile, secondo cui ad Amida, la città bizantina che ebbe a soffrire di più della guerra, furono massacrati oltre 80.000 cittadini, mentre i persiani perdettero durante l'assedio più di 50.000 soldati (*Chron.* 53: Wright, pp. 41-43). In nessun punto egli od altri cronisti o storici segnalano perdite analoghe tra le file dell'esercito bizantino.

(5) L'affermazione ci viene suggerita dal fatto che il numero dei soldati spediti da Anastasio al fronte nella primavera e nell'autunno del 503 non superò i 17.000 secondo Marcellino Conte (*Chron.* ad annum 503: ed. Mommsen in MGH, *Auctt. antt.* XI, 1894, p. 96, 8-13), mentre Giosuè

6. La durata del regno di Anastasio I, indicata dalla Sibilla, è senz'altro falsa. Il Dicoro non regnò *trentun anni*, ma esattamente 27 anni, 2 mesi e 29 giorni, come si ricava calcolando dal giorno della sua ascesa al trono (11 aprile 491) fino al giorno della sua morte (notte tra il 9 e il 10 luglio del 518) (1). L'Alexander ha osservato che la datazione riferita dal testo attuale dell'oracolo, presenta tali caratteristiche critico-testuali da indurre a credere che essa risalga allo scrittore di Baalbek (2). Bisogna dire subito però che, se il nostro chiliasta fu il primo a prolungare il regno di Anastasio (sbagliando, del resto, solo di tre anni, nove mesi e un giorno) non fu certo l'ultimo. Altri, pur avendo scritto dopo la morte di Anastasio I e potendo conoscerne la data precisa, arrotondarono gli anni del suo regno in 28 o li fecero ammontare a 29 (3). In questa gara di generosità cronologica non riuscirono a superare il nostro sibillista forse solo perché non ebbero, come lui, il grande vantaggio dell'ispirazione profetica.

* * *

Alla fine della nostra analisi e delle nostre riflessioni sul testo della Sibilla Tiburtina relativo ad Anastasio I, non abbiamo molto da dire o da sintetizzare. Tutto sommato, il nuovo testo ci presenta un abbozzo che avrebbe bisogno d'essere sgrossato a lungo per riconoscervi il vero Anastasio; ma ci parrebbe ingiusto

---

Stilita parla di 52.000 uomini (*Chron.* 54: Wright, p. 44) sotto il comando di Areobindo, *magister militum per Orientem*, e dei due *magistri militum praesentales* Patrizio ed Ipazio, prima ancora, cioè, che Ipazio venisse richiamato a Costantinopoli e che al fronte venisse mandato come capo supremo il *magister officiorum* Celere (Marcell. Comes, *l.cit.*; Jos. Styl. *Chron.* 64: Wright, p. 54). Che la cifra dello Stilita sia esagerata si può dedurre dal particolare che Marcellino fa partire Celere per l'Oriente con 2000 soldati soltanto, e lo Stilita invece lo fa accompagnare da ' un grande esercito '. — Sulle rivolte di Vitaliano, cfr. Stein, *op. cit.*, pp. 178-185.

(1) La durata precisa del regno di Anastasio è indicata da Marcell. Comes, *Chron.* ad annum 518: Mommsen, p. 100; per altre fonti vedi Capizzi, *op. cit.*, p. 72, n. 7; pp. 259-261.

(2) *Op. cit.*, p. 19, nell'apparato critico.

(3) Si tratta generalmente di fonti medievali latine, come le cronache di Beda, di Ekkehard, e gli *Annales Mellicenses*, gli *Annales Lobiensens*, gli *Annales Lundenses*, etc.; cfr. Capizzi, *op. cit.*, p. 260, note 15 s.

vedere in tale abbozzo l'inizio di una caricatura o di una deformazione tendenziosa.

Certo non si può negare che l'opera politica del Dicoro viene vista con occhio ostile o, almeno, poco sereno. Bisogna attribuire alla qualità provinciale del chiliasta il fatto che egli, pur essendo calcedoniano e sensibile ai problemi economici ed amministrativi, sia duro nel giudicare la politica di Anastasio e indulgente nel giudicar quella di Zenone? Si deve attribuire pure a tale circostanza il fatto che il chiliasta passi sotto silenzio la vittoria decisiva di Anastasio I sugli Isauri, vittoria conseguita dopo circa sette anni di guerra logorante (491-98) e in una zona non troppo lontana da Baalbek? (1)

Questi ed altri interrogativi analoghi forse potrebbero venir chiariti se l'epoca anastasiana fosse studiata con la stessa intensità di altre epoche della storia bizantina.

Carmelo Capizzi S.J.

(1) Cfr. Stein, *op. cit.*, pp. 81-84; Capizzi, *op. cit.*, pp. 89-100.

# Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs

## (Archimandrit Charkianakis und A. Stavrovskij)

Orthodoxe Kritiken an der Ekklesiologie Chomjakovs (*) sind eher eine Seltenheit. Dies könnte in Anbetracht der Wichtigkeit dieser Lehre für die Selbstbestimmung der Orthodoxie verwundern. Eine solche Kritik wurde im Jahre 1956 vom griechisch-orthodoxen Priester und Theologen J. S. Romanides veröffentlicht (1). Neuerdings haben sich zwei weitere Autoren eingehend mit diesem Thema beschäftigt, Archimandrit Stylianos St. Charkianakis von der berühmten Μονὴ Βλατάδων in Thessaloniki und ein russisch-orthodoxer Laientheologe, Alexis Stawrowsky (2), deren Standpunkt hier im einzelnen dargelegt werden soll.

I.

Charkianakis hat im Jahre 1965 seine an der Theologischen Fakultät der Universität Athen vorgelegte Doktordissertation

(*) Über die Ekklesiologie Chomjakovs siehe u.a.: A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavofile*. I: *Les hommes*; II. *Les doctrines* (= *Unam Sanctam*, 5 und 6), Paris 1939 (rezensiert in *Or. Chr. Per.* 5 (1939), S. 530-533); P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle*: *Alexis Stépanovitch Khomiakov* (= *Orientalia Christiana Analecta* 127), Rom 1940; ferner die Studien von PLANK (siehe u. S. 412, Anm. 2) und SUTTNER (siehe S. 424, Anm. 2) und die unten (S. 423-424, Anm. 4 und S. 415, Anm. 6) angegebenen Artikel in *Or. Chr. Per.*

(1) Rev. John. S. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov* (1804-1860), *The Greek Orthodox Theological Review*, II,1 (1956), S. 57-73.

(2) Archimandrit Stylianos St. CHARKIANAKIS, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ* (Doktordissertation der Theolo-

« Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie » herausgegeben (1).

Nach zwei einführenden Kapiteln über den Begriff der Unfehlbarkeit in theologiegeschichtlicher Hinsicht und über die Ekklesiologie im allgemeinen, über Träger und Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit sucht Charkianakis zwei vom orthodoxen Standpunkt aus falsche extreme Auffassungen zu widerlegen, die römisch-katholische und die Chomjakovs. Uns interessiert hier vordringlich nur das, was der Autor zu Chomjakovs Ekklesiologie vorträgt, da kritische Studien zu dieser Lehre, die auch in der griechischen Theologie immer weitere Kreise zieht, von griechisch-orthodoxer Seite kaum vorliegen (2) und Charkianakis das Verdienst hat, sich mit diesem Problem als griechischer Theologe erstmals gründlich beschäftigt zu haben.

In seiner Einleitung weist Charkianakis darauf hin, daß in nicht-orthodoxen Kreisen durch die unter dem Namen Sobornost' bekannte Theorie des Russen Aleksij Stepanovič Chomjakov (1804-1860) eine ernste Verwirrung angerichtet worden sei, als ob — da diese Theorie sehr viele Anhänger, besonders in der slavischen Welt, gefunden hat — mit Chomjakov eine neue Periode der orthodoxen Ekklesiologie begonnen habe (3). Er berichtet, daß einige neuere orthodoxe Theologen unumwunden erklären, die orthodoxe Kirche sei eine « demokratische Kirche », während andere behaupten, der Charakter dieser Kirche sei « hierarchisch ». So komme es, daß viele nicht-orthodoxe Theologen glauben, über dieses grundlegende Thema gebe es keine einheitliche orthodoxe theologische Auffassung, sondern vielmehr zwei scharf einander entgegenstehende Schulen: die protestantisierende (in ihrer radikaleren Form gewöhnlich Chomjakov zugeschrieben) und die

gischen Fakultät der Universität Athen), Athen 1965, 169 Seiten. Alexis Stawrowsky, *Essai de Théologie Irénique, L'Orthodoxie et le Catholicisme*, Madrid 1966, 267 Seiten.

(1) Siehe die vorhergehende Anmerkung.

(2) Gegen Chomjakov schrieben in den Jahren 1930-31 Dyobuniotes und Trempelas in der Zeitschrift 'Εκκλησία, unter dem Titel *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ 'Ορθοδόξῳ 'Εκκλησίᾳ*; und Trempelas außerdem in *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ, Τὸ βασιλικὸν ἱεράτευμα*, Athen 1957, S. 129-138; und in *Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam*, *'Εκκλησία* 41 (1964), Num. 13, S. 353, Kol. 1-2.

(3) Charkianakis, S. 7 mit Anm. 1.

« römisch-katholisierende » (1) (als deren Hauptvertreter von vielen Chr. Andrutsos angesehen wird) (2). Charkianakis entgegnet, die Kirche sei weder « demokratisch » noch « hierarchisch », sondern werde vielmehr charakterisiert als « hierarchische Demokratie » (3). Im gleichen Sinne unterscheide I. Karmiris zwischen « hierarchisch » und « hierokratisch »; diese letzte Bezeichnung komme der Kirche nicht zu (4). In der Begriffsvermengung von « demokratisch » und « hierarchisch » sieht Charkianakis den verhängnisvollen falschen Ansatzpunkt der Ekklesiologie Chomjakovs (5).

Der neueren orthodoxen, besonders slavischen Theologie wirft Charkianakis vor, wesentlich Sakramente und Wort, die doch beide nur den einen göttlichen Willen ausdrücken, voneinander zu scheiden: nach Chomjakov und Erzpriester Sergij Bulgakov verwalten allein die Kleriker die Sakramente, während sie in Fragen der Lehre und des Dogmas keinerlei besondere Authentizität besitzen, wodurch deutlich Klerus und Laien gleichgeschaltet werden (6).

In einem Abschnitt über das Bewußtsein der Kirche (7) fragt Charkianakis, wo die Stimme der Kirche zu hören sei, ob im unbestimmten kirchlichen Bewußtsein oder vielmehr bei den Aposteln und Vätern (8). Er scheint auf Chomjakov anzuspielen — den russische Theologen wie einen Kirchenlehrer verehren und ihn so benennen —, wo er den Titel « Kirchenvater » im eigentlichen Sinne nur von Klerikern, insbesondere von Bischöfen versteht (9). Ausdrücklich weist er unter Nennung Chomjakovs ein kirchliches Bewußtsein zurück im Sinne einer unkontrollierbaren Entwicklung oder einer Definition ohne kanonisches Organ; denn ohne dies bliebe bezüglich der endgültigen Entscheidungen der Kirche eine stete Unsicherheit, für alle Gläubigen zusammen wie für jeden einzelnen; ohne dies würde auch die Hierarchie ihren

(1) Griechisch: « ἡ ρωμαιοκαθολικίζουσα ».
(2) CHARKIANAKIS, S. 40.
(3) Griechisch: « ἱεραρχικὴ δημοκρατία ».
(4) CHARKIANAKIS, ebenda.
(5) S. 41.
(6) S. 50.
(7) S. 69-74.
(8) S. 71.
(9) S. 72.

Charakter verlieren, durch den sie sich als Orthodoxie von der Heterodoxie unterscheidet (1).

Sowohl gegen Chomjakov wie gegen die römisch-katholischen Theologen erhebt Charkianakis den Vorwurf, nicht gehörig zwischen « Träger » und « Organ » der Unfehlbarkeit zu unterscheiden (2). Auch weist er die von katholischen Theologen angewandte Unterscheidung zwischen « aktiver » und « passiver » Unfehlbarkeit zurück, die — das geben wir zu — einseitig ist, die ihm unannehmbar vorkommt, weil er sie mißversteht und verabsolutiert (3). Er schreibt: « Aus der Praxis der Kirche gerade bezüglich der speziellen theologischen Ausbildung geht hervor, daß man, insofern es bei uns von jeher Laientheologen als Lehrer gegeben hat und sie noch gibt, die die Generationen von Hirten der Kirche erziehen (4), am wenigsten bei uns von passiver Teilnahme des Laienelements an der unfehlbaren Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums reden kann » (5). Bemerken wir nebenbei, daß Chomjakov nicht in dem Sinne, den Charkianakis hier im Auge hat, Laientheologe war, sondern als Autodidakt ohne akademische theologische Studien oder Grade.

Die Unterscheidung der katholischen Theologen, um die es hier geht, bedeutet nichts anderes als was Charkianakis selbst wiederholt unterstreicht: das von Christus eingesetzte « aktive » Lehramt, das in den Bischöfen fortlebt, bzw. das « passive » Sich-Orientieren an diesem Lehramt (6). Keineswegs bedeutet diese Unterscheidung, daß nur die Bischöfe aktiv tätig seien bei Ausübung des Lehramtes, Laien aber tatsächlich in der Kirche nicht lehren dürften oder sich dabei nur passiv verhielten. Die vom Papst neulich den Kirchenlehrern eingereihten Frauen, Theresia von Avila und Katharina von Siena, haben schon zu Lebzeiten und nach dem Tode durch ihre Schriften seit Jahrhunderten eine außerordentlich aktive Lehrtätigkeit in der katholischen Kirche entfaltet, obschon sie als Frauen nicht Vertreterinnen des kirchlichen Lehram-

(1) S. 74.
(2) S. 74-75.
(3) S. 83.
(4) Griechisch: « γαλουχοῦντες », eigentlich: « stillen », « säugen », « die Milch geben ».
(5) S. 84.
(6) S. 76; 84; u.a.

tes waren. Übrigens hat es auch in der katholischen Kirche stets Laientheologen gegeben, wenn auch kaum unter den akademischen Theologieprofessoren; was aber in Zukunft anders werden könnte.

Zu Beginn des dritten Kapitels, in dem Charkianakis die beiden nach seiner Meinung extremen Ansichten miteinander vergleicht, schwächt er ab, was er zuvor über den falschen Ansatzpunkt der Chomjakovschen Ekklesiologie gesagt hat und am Schluß seiner Dissertation sagen wird ([1]). Er will die beiden extremen Ansichten nur aus methodologischen Gründen zusammen behandeln, nicht aber hieraus die Schlußfolgerung zulassen, daß es sich in beiden Fällen um eine gleichschwerwiegende falsche Meinung ([2]) handle, « weil die Ansicht Chomjakovs einen in der Hauptsache orthodoxen Ausgangspunkt hat und sozusagen akademisch von einigen Theologen einer bestimmten theologischen und philosophischen Richtung dargelegt wurde und so unermeßlich hinter der römischen falschen Meinung zurücksteht, die amtlich von der Kirche des Westens auf einer Synode dargelegt wurde und ein charakteristisches Dogma dieser Kirche bildet » ([3]).

Bevor Charkianakis an die Darlegung und Beurteilung der Lehre Chomjakovs herangeht, stellt er ihn in seinen geschichtlichen Rahmen ([4]). Dann aber faßt er gleich eins der zentralsten Themen an, das der Sobornost '.

Unter dem Untertitel « Die unglückliche Übersetzung von ' καθολική ' mit ' sobornaja ' » stellt Charkianakis zuerst fest, daß die berühmte Sobornost '-Theorie, die so viel Staub aufgewirbelt hat, als klar umrissiene Theorie (« ὡς ὅρος ») nicht von Chomjakov stammt ([5]). Charkianakis folgt Chomjakov in der Meinung, daß bereits die Slavenapostel Cyrill und Method das griechische Wort « καθολική » im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis mit « sobornaja » (aus « so » und « brat' » — « zusammennehmen », « sammeln ») übersetzt hätten.

Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß schon in der ersten slavischen Übersetzung des Symbolums « sobornaja » statt « καθολική » gebraucht wurde. Nach dem Befund der Handschriften taucht vielmehr

([1]) Vgl. S. 41.
([2]) Griechisch: « ἰσοβαρὲς κακοδοξία».
([3]) CHARKIANAKIS, S. 92.
([4]) S. 128-131.
([5]) S. 131.

« sobornaja » erst (ein paar Jahrhunderte) später auf, was merkwürdigerweise Charkianakis, gestützt auf A. Gezen, gleich nachher selber anmerkt (1); wobei nicht recht verständlich wird, warum er, wenn die Slavenapostel die erste Übersetzung des Symbolums hergestellt haben und darin zu lesen war « kafoliceskaja », ihnen die spätere mit « sobornaja » zuschreibt. Charkianakis hat bei Plank (2), dem er weitgehend folgt, zwei Texte nicht unterschieden, einen, wo von der Geschichte der slavischen Übersetzung des Symbolums die Rede ist (3), und einen anderen, an dem Plank nur Chomjakovs Meinung wiedergibt, der irrtümlich die Slavenapostel für die Urheber des « sobornaja » hielt (4).

Diese Übersetzung — so meint Charkianakis — habe Chomjakov zum Nachdenken über das Wesen der Kirche angeregt. Daß nach Ansicht der Slavenapostel « καθολική » nicht gleichbedeutend mit « οἰκουμενική » sei und demnach nicht eigentlich auf einen geographischen oder quantitativen Kirchenbegriff hinweise, hätten sie dadurch bekundet, daß sie im Slavischen nicht ein Wort wie « vselenskij » oder « vsemirnyj » wählten (5).

Zur Erläuterung zitiert Charkianakis im Anschluß an die Übersetzung Planks einige Bemerkungen Chomjakovs über das Wort « καθολική ». Plank schreibt: « Der Ausdruck katholisch ' hat nichts zu bedeuten, weder im Französischen, noch im Deutschen, noch im Italienischen, noch in irgendeiner Sprache, mit Ausnahme des Griechischen. Um ihn verständlich zu machen, muß man ihn erklären, ihn übersetzen (6); nun aber kann der vage Ausdruck auch ganz leicht vermittels der Erklärung einen bestimmten Sinn erhalten ' » (7). Chomjakov polemisiert mit diesen Worten gegen den russischen Jesuiten Gagarin, der behauptet hatte, die slavische Übersetzung von « καθολική » mit « sobornaja » sei « unbestimmt und dunkel » (französisch: « vague et obscure ») (8). Chom-

(1) S. 132, Anm. 4.

(2) P. Bernhard PLANK OESA, *Katholizität und Sobornost', Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 14), Würzburg 1960, 150 Seiten.

(3) PLANK, S. 23 ff.

(4) S. 62; CHARKIANAKIS, S. 131, Anm. 1.

(5) CHARKIANAKIS, S. 131; A.-S. KHOMIAKOFF (Chomjakov), *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872, S. 397.

(6) Französisch: « retraduire », also « rück-übersetzen ».

(7) PLANK, S. 62; Charkianakis, S. 131; CHOMJAKOV, *L'Eglise latine*, S. 393.

(8) CHARKIANAKIS übersetzt « der vage Ausdruck », « l'expression vague », mit « ὁ λεπτὸς ... ὅρος »; « λεπτός » besagt im Gegenteil « dünn », « fein ».

jakov gibt dies zu, behauptet aber, daß der Ausdruck, den Gagarin vorschlägt (1), überhaupt keinen Sinn habe. Dann folgt die zitierte Stelle.

Im Gefolge Chomjakovs nimmt Charkianakis an, für Cyrill und Method — die das Wort «sobornaja» statt griechisch «καθολική» gewählt hätten —, sei die Idee einer Versammlung (slavisch: «sobor») miteingeschlossen gewesen und es habe diesem Wort, da es von «καθ' ὅλον», nicht von «καθ' ὅλα» herkomme, der Sinn von der Einheit aller, von der freien und vollkommenen Einmütigkeit zugrundegelegen (2). Allerdings habe bereits Chomjakov die Gefahr einer solchen Definition gespürt (3). Auf die Frage, ob das griechische Wort «καθολική» durch russisch (4) «sobornoj» in der Bedeutung von «συλλογικός» oder «συνοδικός» richtig wiedergegeben werde, antwortet Charkianakis mit einem entschiedenen Nein, weil kein Grieche dies so verstehen würde: «Das Wort katholisch bedeutet an erster Stelle und hauptsächlich das absolute und unveränderliche Wesen der Kirche, die zu jeder Zeit und an jedem Ort selbe Kirche» (5).

Wenn dem aber so ist, so erhebt sich für Charkianakis die Frage, warum die Slavenapostel «καθολική» mit «sobornoj» wiedergegeben haben. Charkianakis antwortet: «Chomjakov glaubte unerschütterlich, daß auch im Falle, da das Wort 'sobornoj' im rein etymologischen Sinne genommen würde, es abermals mittelbar mit dem griechischen Wort «καθολική» begriffsverwandt wäre (6). Dann führt er die Worte Chomjakovs an, allerdings nach der ungenauen, mißverständlichen Übersetzung Planks, der schreibt: «Aber das Wort sobornoï wird in einem anderen Sinne gebraucht. Es besagt synodal, kathedral und selbst öffentlich. Das geben wir zu; aber hat das Wort katholisch nicht auch im Griechischen einen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt? »(7).

Um zu verstehen, was Chomjakov sagen will, müssen wir abermals beachten, daß er gegen Gagarin polemisiert. Im Anschluß an das oben angeführte Zitat (8) schreibt Chomjakov: «Mais le mot *sobornoï* s'emploie dans d'autres sens. Il veut dire synodal, cathédral et même pu-

(1) Wohl «kafolikija».

(2) Charkianakis, S. 131-132; Plank, S. 63; Chomjakov, a.a.O., S. 398.

(3) Charkianakis, S. 131.

(4) So im Text bei Charkianakis; besser: «slavisch».

(5) Charkianakis, S. 132.

(6) Ebenda.

(7) Plank, S. 64; Charkianakis, S. 132.

(8) Oben, S. 412: Zitat zu Anm. 7.

blic ' [1]. Admettons; mais en grec le mot catholique n'a d'autre sens que celui que lui donne le Symbole? » [2].

Der erste Teil dieses Zitats — von « Mais » bis « public » — ist ein Einwurf Gagarins. Gagarin sagt nicht: « in einem anderen Sinne », sondern in der Mehrzahl: « in anderen Bedeutungen ». Außerdem hätte Plank übersetzen müssen: « Aber hat im Griechischen das Wort katholisch keinen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt? ». Mit anderen Worten: es hat auch noch wenigstens e i n e n anderen Sinn als den des Symbolums. Chomjakov stellt in Frage, ob das griechische Wort « καθολική » nur den im Symbolum gemeinten Sinn habe. Nach Plank aber gibt Chomjakov mit seiner Frage zu verstehen, daß das Wort « καθολική » einen anderen Sinn habe als den, der ihm — also fälschlich! — im Symbolum zuerteilt werde. Charkianakis hat wohl gemerkt, daß in Planks Übersetzung etwas nicht stimmt; er nimmt daher am Plankschen Text eine leichte Korrektur vor, indem er « ἀκόμη » hinzufügt: « Δὲν ἔχει ὅμως ἡ λέξις καθολική, καὶ εἰς τὰ Ἑλληνικὰ ἀκόμη, ἓν νόημα διάφορον. . . ; » [3]; deutsch: « Aber hat nicht das Wort katholisch auch im Griechischen noch einen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt? ». Mit Recht weist Charkianakis vom Standpunkt der griechischen Forschung eine solche vermeintliche Ansicht Chomjakovs als ungerechtfertigt und gesucht zurück: Für den unvoreingenommenen Forscher ist eine Begriffsverwandtschaft von « καθολική » und « συνοδική » ausgeschlossen. Damit aber taucht erneut die Frage auf, warum Cyrill und Method mit « sobornaja » übersetzt haben.

Immer unter der Voraussetzung, daß Cyrill und Method die Urheber des « sobornaja » seien, legt dann Charkianakis seine Hypothese vor: Die Slavenapostel haben die sich ihnen wunderbar bietende günstige Gelegenheit benutzt [4], den neubekehrten slavischen Stämmen « als Gegengewicht zum westlichen Zentralismus den richtigen Begriff von der Verfassung der Kirche » vorzulegen, « d.h. der synodalen, insofern die synodale Idee innerlich auch zum Wort 'Εκκλησία gehört » [5]. Darin liegt aber — so meint Charkianakis — keine Fälschung, da die Übersetzung durchaus den Tatsachen entspricht, obschon sie rein sprachlich das « καθολική » in etwa mindert [6]. Das Wort « sobornaja » habe einen

(1) Dieses Anführungszeichen nach « public »(') ist im französischen Text Chomjakovs ausgefallen.

(2) Chomjakov, S. 393.

(3) Charkianakis, S. 132.

(4) S. Bulgakov sprach hier vom Wirken der göttlichen Vorsehung. Siehe Charkianakis, S. 133, Anm. 1.

(5) Charkianakis, S. 132-133.

(6) Griechisch: « πτωχεύει », eigentlich « verarmt ».

rein liturgischen Sinn, das Wort « καθολική » bezeichne hauptsächlich die ethisch-ontologische Eigenschaft des Wesens der Kirche. Chomjakov aber habe die Abweichung von der Hauptbedeutung zur vollen Fälschung («εἰς πλήρη παραποίησιν») gemacht, « da er ' sobornaja ' nicht im Sinne von ' συνοδική ' nahm, sondern im Sinne von ' allen Gläubigen gemäß ' (' κατὰ πάντας τοὺς πιστούς '), was unverständlich ist, weil sicherlich auch die Irrgläubigen überall sein dürften (' ϑὰ ὑπάρχωσι') (1). Zur weiteren Erklärung dieser seiner Behauptung stellt Charkianakis die Frage: « Wollten wir rein theoretisch voraussetzen, daß auf der Erde nur ein einziges Glied der Kirche bliebe, könnten wir dann leugnen, daß dieses Glied den Glauben der katholischen Kirche verträte? » (2). Nach Charkianakis könnte Chomjakov dies nicht anerkennen, da « katholische Kirche » nach ihm « allen Gläubigen gemäß » bedeutet, nicht aber « ihrer eigenen absoluten Beschaffenheit gemäß » (3). Durch dieses verhängnisvolle Mißverständnis des Wortes « καθολική » sei Chomjakov zur Nivellierung aller Glieder im Leibe der Kirche gekommen, während heute sogar protestantische Theologen Kirche und religiösen Demokratismus als Gegensätze betrachten. Um aber eine solche Gleichschaltung zu rechtfertigen, mußte Chomjakov sich schließlich auf den Boden der unsichtbaren Kirche flüchten (4).

Bei Charkianakis folgt eine kurze Darlegung der Chomjakovschen Lehre über die Kirche, die Hierarchie und die Sakramente(5). Zum Begriff Chomjakovs von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bemerkt Charkianakis, daß die sichtbare Kirche derart passiv dargestellt wird, daß damit kaum vereinbar sei, was Christus an Binde- und Lösegewalt den « kanonischen Organen » der Kirche für ihre geschichtliche Periode übertragen hat. Er fragt, ob dadurch nicht zu guter Letzt wie im Protestantismus die Autorität in der sichtbaren Kirche durch den ausschließlich handelnden persönlich-individuellen Faktor ersetzt werde (6). Sehr gut hat

(1) Charkianakis, S. 133.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda.
(4) Ebenda.
(5) S. 133-138.
(6) S. 135. — Vgl. *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik, Orientalia Christiana Periodica*, 34 (1968), S. 360-411; 369 ff.

Charkianakis beobachtet, daß bei Chomjakov die Grenzen der Kirche fließend und unbestimmt bleiben, weil die sichtbare Kirche für ihn keine konkrete empirische Größe bildet, sondern als Gott selbst und die unsichtbare Gnade der Geheimnisse betrachtet wird (1). Chomjakov hat Charkianakis zufolge eine zu ethische Schau des Christentums und eine betont mystische Veranlagung, die zwar für die christliche Ethik positiv zu werten sei, aber nicht ohne Gefahren (2).

Die Antwort auf die Frage, wodurch sich Chomjakovs Lehre über die sichtbare und unsichtbare Kirche von der Luthers unterscheide, sucht Charkianakis in der Sakramentenlehre (3). Nach Anführung jener Stelle aus « Cerkov' odna », wo Chomjakov die sieben Sakramente aufzählt, fügt Charkianakis hinzu: « Ganz protestantisch aber fährt er fort: ' Es gibt noch viele andere Sakramente; denn jedes gute, in Glaube, Liebe und Hoffnung vollbrachte Werk wird dem Menschen durch den Gottesgeist eingegeben (4) und ruft die unsichtbare göttliche Gnade herbei ' (5).

(1) CHARKIANAKIS (S. 136, Anm. 3) verweist auf *Cerkov' odna*, 11 (genau wäre: Par. 8, S. 12). Doch hätte er auf PLANK, S. 58-59, verweisen müssen, dessen Text von S. 58 er übersetzt, wie daraus hervorgeht, dass er — wie Plank — ein « einfachhin » (« ἁπλῶς ») einfügt: « Die Kirche ist nicht einfachhin die Gemeinschaft der Christgläubigen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Sakramente », und daraus, daß er statt « der Christen » (russisch: « christian »), wie bei Chomjakov zu lesen ist, das Planksche « der Christgläubigen » mit « τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων » übersetzt. Die Hinzufügung von « einfachhin » ist bereits eine von Plank in den Text hineininterpretierte Übersetzung: Die Gemeinschaft der Christen von der Kirche ausschließen wollen, wie Chomjakov dies wörtlich tut, schien unglaublich. Dazu kommt, daß Plank das russische Wort « obščestvo » mit « Gemeinschaft », im gleich folgenden Satz aber mit « Gesellschaft » wiedergibt — was abermals eine Interpretation bedeutet—, während Charkianakis beidemal das griechische Wort « κοινωνία » gebraucht, wohl weil dieses Wort im Griechischen beide Bedeutungen nicht unterscheidet.

(2) Vgl. das gegenteilige Urteil anderer Autoren über Chomjakov als Mystiker: *Gemeinschaftsmystik*, im Artikel (siehe S. 415 Anm. 6) *Or. Chr. Per.* 34 (1968), S. 395 ff.

(3) CHARKIANAKIS, S. 137-138; CHOMJAKOV, *Cerkov' odna, Polnoe Sobranie Sočinenij A. S. Chomjakova*, Band II, 5. Auflage, Moskau 1907, S. 13-14.

(4) Charkianakis übersetzt mit « verliehen ».

(5) Charkianakis übersetzt mit « bringt mit sich »; CHOMJAKOV, *Cerkov' odna*, a.a.O., S. 14; CHARKIANAKIS, S. 138.

Demnach verlieren die von den Aposteln festgelegten Sakramente ihren Geheimnischarakter; und man sieht nicht, warum Chomjakov seinen Glauben an sieben Sakramente bekundet: « Wollte man etwas milder über Chomjakov urteilen, so müßte man ihm doch wenigstens schreckliche und sonderbare Widersprüche zuschreiben, die bezeugen, daß sein Gedanke nur aus der Quelle eines reinen Mystizismus schöpft und jeder wissenschaftlichen theologischen Systematisierung und Folgerichtigkeit bar ist » (1).

Auch den für die Sobornost'-Lehre Chomjakovs klassischen Text Chomjakovs (2) führt Charkianakis an und hebt hervor, daß es nach Ansicht des slavophilen Theologen in der Kirche kein äußeres und konkretes rechtmäßiges Lehrorgan gebe noch auch den Unterschied zwischen lehrender und belehrter Kirche, und daß für das rechte Lehren und Glauben in der Kirche die Heiligkeit des Lebens Voraussetzung sei (3). Nach Chomjakov « kann die Wahrheit nur dort bestehen, wo die Heiligkeit ohne Makel ist (4), d.h. in der Totalität der universellen Kirche, die die Offenbarung des göttlichen Geistes in der Menschheit ist » (5). Damit — so kommentiert Charkianakis — verschwindet von selbst die Möglichkeit des rechten Glaubens im einzeln betrachteten Glied der Kirche, weil nicht einmal die Mutter des Erlösers, sondern Gott allein heilig ohne Makel ist (6).

Bezüglich der ökumenischen Konzilien schloß Chomjakov aus der Tatsache, daß einige als ökumenisch einberufen, aber später nicht als ökumenisch anerkannt, andere aber als örtliche Konzilien einberufen und später als ökumenische betrachtet worden sind, daß die Konzilsväter von sich aus keinerlei authentische Bindegewalt besäßen, sondern daß ihre Beschlüsse nachträglich vom ganzen Leib der Kirche gebilligt werden müßten, worin allein sich der Geist Gottes endgültig äußere: « Die Gesamtkirche

(1) CHARKIANAKIS, S. 138, wo noch einige andere Widersprüche bei Chomjakov aufgezeigt werden.

(2) CHOMJAKOV, *L'Eglise latine*, S. 62; CHARKIANAKIS, S. 139.

(3) CHARKIANAKIS, S. 139.

(4) Soweit zitiert CHARKIANAKIS, S. 139, nach PLANK, S. 82.

(5) CHOMJAKOV, *L'Eglise latine*, S. 52-53; vgl. *Cerkov' odna*, Par. 4, a.a.O., S. 6: Kein einzelner Seelsorger (« pastyr' ») und keine einzelne Gemeinde kann den ganzen Glauben bewahren oder sich als Vertreter der ganzen Heiligkeit der Kirche betrachten. PLANK, S. 82.

(6) CHARKIANAKIS, S. 139-140.

nahm die Entscheidungen dieser Versammlungen an oder verwarf sie, je nachdem sie sie als übereinstimmend mit ihrem Glauben und ihrer Überlieferung oder als ihnen widersprechend fand, und nannte diejenigen aus den Konzilien ökumenisch, die sie als Ausdruck ihres inneren Gedankens anerkannte » (1).

Chomjakov bestimmt aber nicht, wer die Kirche bildet, um sich auf diese oder jene Weise nach Abhaltung einer ökumenischen Synode über ihre Entschlüsse zu äußern. Hier müßte man an erster Stelle ins Auge fassen, ob eine Synode die Stimme der ganzen kanonischen Hierarchie der Kirche wiedergibt. Sollte dies der Fall sein, dann müßte Chomjakov zugeben, daß eine solche Synode unwiderruflich in ihren Anordnungen ist und keiner weiteren Kritik bedarf, und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil ein Irrtum der gesamten Hierarchie nicht einmal als Hypothese möglich ist, wie Chomjakov selber zugibt (2); zweitens, weil bei einer Äußerung der Hierarchie der Kirche sich die Kirche durch ihr kanonisches Organ geäußert hat, während der übrige Teil der Gläubigen, der im Gegensatz zur Äußerung der gesamten Hierarchie steht und nunmehr der Hierarchie beraubt ist, nicht als die Kirche betrachtet werden kann, die nachträglich die Möglichkeit und die Vollmacht hätte, über die Beschlüsse der Synode zu urteilen (3).

In diesem Zusammenhang legt Charkianakis die Meinung des rumänisch-orthodoxen Theologen G. Racoveanu dar (4), urteilt aber, daß dieser zu stark die inneren Kriterien betone und die äußeren als zweitrangig jeder wesentlichen Bedeutung beraube (5). Nach Racoveanu wird nämlich eine ökumenische Synode weder durch die Zahl der teilnehmenden Bischöfe bestimmt, noch durch

(1) CHOMJAKOV, *L'Eglise latine*, S. 32; CHARKIANAKIS, S. 140; PLANK, S. 69.

(2) Chomjakov schreibt: « Das Recht, den Glauben der Kirche zu erklären, kommt rechtmäßig den Bischöfen zu, aber bei Uneinigkeit der Bischöfe urteilt die Gesamtkirche in letzter Instanz. Die Einmütigkeit des Episkopates im Irrtum wäre selbst als Hypothese unhaltbar » (CHOMJAKOV, *L'Eglise latine*, S. 283, Anm. 1); PLANK, S. 68; CHARKIANAKIS, S. 141-142. Bei Charkianakis, S. 91, Anm. 1 muß es daher heißen, statt « S. 285 » S. 283, Anm. 1.

(3) CHARKIANAKIS, S. 140-141.

(4) G. RACOVEANU, *Das Ökumenische Konzil aus der Sicht der rumänischen Orthodoxie*, *Ostkirchliche Studien* 7 (1958), S. 267-284; 281.

(5) CHARKIANAKIS, S. 141.

die Teilnahme von Bischöfen aus allen Kirchen, noch dadurch, daß auf ihr alle Kirchen vertreten sind, noch auch durch Einberufung durch den Kaiser oder Bestätigung der Dekrete durch diesen, sondern durch die Tatsache, daß ihre Beschlüsse als unfehlbar vom Episkopat der Kirche Christi anerkannt werden; Ökumenizität bedeute Unfehlbarkeit. Daher finde eine « Rezeption » nicht statt durch das gläubige Volk von Männern und Frauen, Gebildeten und Ungebildeten, Greisen und jungen Leuten — wie es im klassischen Sobornost'-Text Chomjakovs heißt —, sondern durch den Episkopat. Dies sei so, nicht weil die Bischöfe Abgesandte des « Kirchenvolkes » wären, sondern weil sie als Nachfolger der Apostel im Namen Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes zusammengekommen sind (1).

Chomjakov macht den Fall der Uneinigkeit des Episkopates zum Ausgangspunkt für seine Lehre über die Nichtunfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien. Deshalb urteilt mit Recht Charkianakis: « Daß nun Chomjakov diesen speziellen Fall verallgemeinert als grundsätzlichen Weg zur Beglaubigung der Wahrheit in der Kirche, macht seine nicht zu rechtfertigende Inkonsequenz aus » (2). Sollte — so fragt Charkianakis — die Kirche im Fall der Uneinigkeit der Bischöfe eines äußeren authentischen Organs zur Definierung der Wahrheit beraubt sein? Gewiß, es ist möglich, daß sich die Mehrheit der Bischöfe im Irrtum befindet und die orthodoxe Stimme die der Minderheit ist. Dann spricht und handelt der Geist Gottes durch diese wenigen rechtmäßigen Lehrer der kirchlichen Hierarchie. Warum sollte eine demokratische Entscheidung aller Glieder der Kirche notwendig sein? Ist diese Auffassung doch protestantisch und für die Orthodoxie unannehmbar (3). Charkianakis fragt weiter: Wie soll man im Falle, daß Chomjakov recht hätte, diese Einmütigkeit aller denken? Etwa so, daß es keine Gegenstimmen mehr gibt? Läuft eine solche Forderung nicht auf ein Veto-Recht des einzelnen hinaus? Wenn nämlich nur ein einziger in der Kirche eine verschiedene Meinung hat, ist keine Einmütigkeit mehr vorhanden (4).

(1) Racoveanu, S. 281; Charkianakis, S. 141.
(2) Charkianakis, S. 142.
(3) Ebenda, S. 142 mit Anm. 3.
(4) Ebenda, S. 142-143.

Charkianakis gibt zu, daß die Annahme oder Rezeption der Bestimmungen einer Synode von seiten der Gesamtkirche nicht vollkommen belanglos ist für die Ökumenizität. Doch müsse eine solche Annahme gesehen werden als äußeres Zeugnis für die Ökumenizität, als Ergebnis der Ökumenizität und nicht als ihre Ursache (1). Hierin wird ihm der katholische Theologe recht geben. Doch liegt eine der hauptsächlichen Schwierigkeiten seiner Position und Argumentation in den folgenden Worten: « Wenn also von sich aus » — so schreibt er — « eine Synode unfehlbar ist, da die auf ihr versammelten Väter im Heiligen Geiste entscheiden, dann muß sie unbedingt notwendig dem Gewissen der Gläubigen gegenüber verpflichtend sein, wenn diese äußere Tatsache uns überzeugt, daß die Synode wirklich unfehlbar war » (2). Wie kann ich denn — so könnte man einwenden —, ohne mich im circulus vitiosus zu bewegen, d.h. vorauszusetzen, was ich beweisen will, aus der äußeren Tatsache die inneren Tatsachen erkennen, daß der Hl. Geist gesprochen hat und daß die Versammlung unfehlbar war? Ist solch eine Erkenntnis natürlicherweise möglich oder setzt sie nicht schon den Glauben voraus? Auch zeigt Charkianakis nicht, warum die eine Synode als ökumenische unfehlbar ist, eine andere aber, ohne ökumenisch zu sein, ebenfalls unfehlbar lehren kann. Es wird nicht klar, worin für ihn das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen ökumenischen und örtlichen oder regionalen Synoden besteht.

Charkianakis fügt hinzu, die nachträgliche Annahme sei kein innerer Bestandteil der Ökumenizität, sondern nur eine unerläßliche Folge (3). Dies war auch die Lehre des griechischen Theologen Chr. Andrutsos (4). Ebenso lehrt der griechische Theologe P. N. Trempelas, der sich auf dieselbe Stelle bei Andrutsos beruft (5), wo gesagt wird, daß die ökumenischen Konzilien « ipso iure », aus sich, nicht infolge der Zustimmung von seiten der

(1) S. 143.

(2) Ebenda.

(3) Ebenda.

(4) Chrestos ANDRUTSOS, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, 1. Auflage, Athen 1907, S. 290; ebenso in der 2. Auflage, Athen 1956; CHARKIANAKIS, S. 143 mit Anm. 2.

(5) TREMPELAS, *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ*, S. 137-138; vgl. *Or.Chr. Per.* 31 (1965), S. 281 f.; 282, Anm. 6.

Kirche («οἴκοθεν καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς συναινέσεως τῆς Ἐκκλησίας») unfehlbar sind.

In einer Anmerkung bringt Charkianakis an diesem Texte eine Korrektur an: « Richtig würde hier Andrutsos sagen: ' nicht infolge der Zustimmung des übrigen Leibes der Kirche ' statt ' [nicht infolge der Zustimmung] (1) der Kirche '; denn sonst müßte auch hier die Bemerkung gelten, die wir zur Definition der Vatikanischen Synode über die Unfehlbarkeit des Papstes gemacht haben, wo die Unfehlbarkeit des Papstes wesentlich von der der Kirche unterschieden wird » (2). In einem anderen ekklesiologischen Zusammenhang, in der Auseinandersetzung mit der « eucharistischen Ekklesiologie », haben wir darauf hingewiesen, daß Andrutsos sich mehrerer Ausdrücke bedient, die an die Definition des Vaticanum I erinnern (3). Uns scheint jedoch, daß Andrutsos auch als orthodoxer Theologe, der die Unfehlbarkeit des Papstes nicht annimmt, richtig sagen konnte « nicht infolge der Zustimmung von seiten der Kirche », weil hier, sowohl in orthodoxer wie katholischer traditioneller Lehre einander gegenübergestellt werden: einerseits die lehramtliche Kirche (nach orthodoxer Lehre = Gemeinschaft der Bischöfe; nach katholischer Lehre = Gemeinschaft der Bischöfe mit und unter dem Papst als Nachfolger Petri) und andererseits die Gesamtkirche als hörende Kirche, zu der selbstverständlich nach orthodoxer Auffassung auch die Bischöfe, nach katholischer Lehre auch die Bischöfe und selbst der Papst gehören.

Bei Charkianakis folgt ein Paragraph über das Selbstzeugnis der ökumenischen Synoden (4). Daraus geht ganz klar hervor, daß Chomjakovs Auffassung, derzufolge die Konzilsväter in Ungewißheit die Hoffnung ausgeprochen hätten (5), daß der gesamte

(1) Die Worte in eckigen Klammern sind im Zusammenhang zu ergänzen.

(2) CHARKIANAKIS, S. 143, Anm. 1, mit Verweis auf S. 108.

(3) *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie, Or.Chr.Per.* 31 (1965), S. 21-52 und 277-294; 282. Vgl. oben, S. 409 mit Anm. 2.

(4) CHARKIANAKIS, S. 143-146.

(5) Chomjakov schreibt: « Des hommes imbus d'opinions erronées ont pu prendre part à des conciles œcuméniques et revenir à la vérité ou persister dans l'erreur et par là se séparer de l'Eglise: mais malgré leurs erreurs dans les dogmes les plus fondamentaux de la foi, ils ne niaient pas le droit de l'universalité ecclésiastique. Ils espéraient (ils le prétendaient au moins) définir en termes clairs et indubitables le dogme professé par l'Eglise et obtenir la grâce d'être l'expression de la foi de tous leurs frères. Tel était le but et le sens des conciles. Telle est l'idée renfermée dans l'introduction commune à toutes leurs décisions: ' Il a

Leib der Kirche ihre Entscheidungen annehmen würde, nur unter dem starken Einfluß des Sozialismus, Liberalismus und Modernismus hat formuliert werden können (1).

Wenn Chomjakovs Theorie richtig ist, existiert kein authentisches äußeres Organ des Lehramtes; und vergeblich sagt der Apostel: « Gehorcht euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen! Sie wachen über eure Seelen und müssen einst Rechenschaft über sie geben » (Hebr. 13,17) (2). Chomjakov tastet das dreifache Amt in der Kirche an, das Priester- und Hirtenamt und macht das Lehramt unwirksam, während nach orthodoxer Theologie diese drei Ämter nicht voneinander getrennt werden können. Zugunsten der traditionellen Lehre verweist Charkianakis auch auf St. Zankov, « der sonst Chomjakov nahesteht » (3). Die Konzilsväter sprechen überdies Anatheme aus (vgl. Gal. 1,7-9); was zeigt, daß hier nicht eine « Hoffnung mit Ungewißheit » (4), « une humble espérance » (5) allein genügt. Es geht nämlich im Anathem um ein Urteil, das nicht über den leiblichen, sondern den geistlichen Tod eines aus der Gemeinschaft Ausgeschlossenen befindet (6).

Ein weiteres Ungenügen der Theorie Chomjakovs bestehe darin, daß man aus der Ungewißheit niemals herauskommt, daß ein « regressus in infinitum » entsteht: Wenn eine ökumenische Synode ein theologisches Problem nicht lösen kann, sondern der Bestätigung durch die Gesamtkirche bedarf, so braucht auch eine auf Grund der Anfechtung durch das Kirchenvolk einberufene Synode abermals eine Bestätigung durch das nämliche Kirchenvolk (7).

Schließlich stellt Charkianakis eine weitere Erwägung an, die nach seiner Meinung gegen die Rezeption spricht: Wenn man den

---

plu à l'Esprit-Saint, etc. ' Ce n'est pas une prétention orgueilleuse, mais une humble espérance confirmée ou rejetée plus tard par le consentement ou le désaveu de ' tout le peuple ecclésiastique ' ou ' de tout le corps de Christ...' » (CHOMJAKOV, L'Eglise latine, S. 61).

(1) CHARKIANAKIS, S. 146.

(2) S. 146-147.

(3) S. 147.

(4) S. 148.

(5) CHOMJAKOV, L'Eglise latine, S. 61; PLANK. S. 69, auf den Charkianakis verweist.

(6) CHARKIANAKIS, S. 148.

(7) S. 148-149.

Begriff einer nachträglichen Bestätigung der Beschlüsse der ökumenischen Konzilien annehmen wollte, so würde eben die « Trostlosigkeit » (« τὸ δυσπαραμύθητον »), die sich im Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der Unfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien bemerkbar macht, auch von der Orthodoxie gelten. Doch worin — so fragen wir — soll diese Trostlosigkeit bestehen? Darauf antwortet Andrutsos, von dem der Ausdruck stammt: « weil entweder die ökumenischen Synoden von sich aus die Unfehlbarkeit besitzen, nicht aber infolge der Zustimmung des Papstes, und dann haben wir zwei verschiedene Organe der Unfehlbarkeit, oder es ist dazu die Einwilligung des Papstes erfordert, wie im wesentlichen die römische Kirche seit 1870 denkt, und dann bedeuten die ökumenischen Synoden nichts anderes als eine überflüssige Verzierung des römischen Stuhles »(1).

Charkianakis glaubt, alle seine Gründe und Schlußfolgerungen hätten gezeigt, daß der Begriff der « ἐπικύρωσις » (« Sanktion ») — der Beglaubigung, Ratifikation, Bestätigung (eines ökumenischen Konzils) — theologisch unannehmbar sei. « Die vom Standpunkt der orthodoxen Theologie einzig richtige Auffassung in dieser Frage ist der Begriff der Annahme (« τῆς ἀποδοχῆς ») als eines äußeren Beweises (« τεκμήριον ») für die Ökumenizität einer Synode, nicht aber als eines inneren ursächlichen Bestandteils (« συστατικὴ αἰτία ») (2).

Charkianakis berichtet auch von der verschiedenen Beurteilung, die Chomjakov von seiten katholischer wie orthodoxer Theologen erfahren hat, daß sehr viele, auch orthodoxe — besonders slavische — Theologen Chomjakov als besten Theoretiker der orthodoxen Theologie begrüßt haben, selbst solche, die seine Sobornost'-Theorie für unorthodox und verderblich halten. Sicher gilt Chomjakov als origineller Theologe; aber gerade die Originalität bringt stets die Gefahr des Abweichens von der Wahrheit mit sich (3). Chomjakovs Ekklesiologie ist von mehreren russischen Theologen kritisiert worden (4). Jedenfalls hat Chomjakov das

(1) Chr. ANDRUTSOS, *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου*, 2. Auflage, Athen 1930, S. 33; CHARKIANAKIS, S. 149.

(2) CHARKIANAKIS, S. 149.

(3) S. 149-150.

(4) Siehe darüber: *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz*, *Or. Chr. Per.* 4 (1938), S. 473-

Verdienst, besonders bei den slavischen orthodoxen Theologen die ekklesiologische Forschung angeregt zu haben (1).

Charkianakis bestätigt unter Hinweis auf Romanides die Feststellung, daß Chomjakov vom Kirchenbild eines « Leibes » und eines « Organismus » ausgeht, nicht von der Kirche als Mittelpunkt und Organ des Heiles (2). Die Einseitigkeit Chomjakovs geht auch daraus hervor, daß er aus den neueren symbolischen Texten der Orthodoxie nur eine einzige Stelle zitiert, und zwar aus dem Rundschreiben der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 (3). Dieses Schreiben der Ostpatriarchen ist aber keineswegs antihierarchisch. Es geht darin um die Einführung von Neuerungen. Chomjakov verwechselt « verteidigen » und « amtlich lehren » (4). Als einen modernen Kritiker Chomjakovs erwähnt Charkianakis auch Trempelas (5), der, wenn auch milde, « die ernsten Übertreibungen » und die « Gleichschaltung von Klerus und Laien » in der Ekklesiologie Chomjakovs « brandmarkt » (6).

Scharf klingt das Endurteil über Chomjakovs Theorie; Charkianakis faßt es in drei Worte zusammen: reine Herrschaft des Pneumatischen, des Relativen und des Natürlichen (« πνευματοκρατία, σχετικοκρατία, φυσιοκρατία »); und das, weil er die Grenzen der beiden Sichten der Kirche, der sichtbaren und unsichtbaren, vollkommen verwischt; weil er den Gliedern der Kirche keinerlei

---

496; 486 ff.; *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or.Chr.Per.* 7 (1941), S. 149-205; 189 ff.; PLANK, S. 100-126.

(1) CHARKIANAKIS, S. 150.

(2) Ebenda, S. 150-151, Anm. 3, unter Hinweis auf die Studie von J. Romanides (siehe oben, S. 407, Anm. 1), auf die sich auch E. Ch. SUTTNER, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 20), Würzburg 1967, S. 46-47, beruft. Vgl. *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 384, Anm. 1.

(3) Vgl. den ersten oben S. 423, Anm. 4, zitierten Artikel: *Or. Chr. Per.* 4 (1938), S. 475 ff.

(4) CHARKIANAKIS, S. 151 mit Anm. 4, wo er sich auf unsern Artikel vom Jahre 1938 beruft, und unsere Meinung teilt, im Gegensatz zu M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, S. 393, Anm. 1, und zu L. MÜLLER, in seiner Rezension von PLANK, *Katholizität und Sobornost'*: *Theologische Literaturzeitung*, 88 (1963), S. 918. (Vgl. auch unsere Besprechung von Plank: *Theologische Revue*, 57 (1961), S. 264-265.)

(5) TREMPELAS, *Δογματικὴ τῆς 'Ορθοδόξου Καθολικῆς 'Εκκλησίας*, Band II, Athen 1959, S. 367. Vgl. oben S. 408, Anm. 2, und S. 420, Anm. 5.

(6) CHARKIANAKIS, S. 152.

Sicherheit über die Richtigkeit ihres Glaubens läßt, insofern keine sichtbare Größe ihnen eine solche Festigkeit gewährt; weil Begriffe der physischen Ordnung, wie die Tugend im allgemeinen (wie Liebe, Gerechtigkeit oder Heiligkeit) für ihn einen sehr beträchtlichen und entscheidenden Platz im Reiche der Gnade einnehmen, d.h. in der christlichen Kirche (1).

Am Ende seiner Untersuchung zieht Charkianakis eine Reihe von Schlußfolgerungen, von denen die letzten (VII-IX) Chomjakovs Ekklesiologie zum Gegenstand haben.

Die in den ersten Schlußfolgerungen (I-VI) von Charkianakis dargelegte Lehre über die Unfehlbarkeit in der Kirche stimmt positiv — wenn man von der besonderen Unfehlbarkeit des Papstes in der Nachfolge des Petrus absieht — mit der katholischen Lehre überein. Eine Einschränkung, die Charkianakis macht, beruht, wie bereits angemerkt wurde (2), wenigstens zum Teil auf einem Mißverständnis. Es handelt sich um die Behauptung, alle in der Kirche seien unterschiedslos Träger der Unfehlbarkeit, nicht aber Organ (3). Wir fragen dagegen: Ist nicht der Bischof, insofern er allein Organ ist, in anderer Weise Träger der Unfehlbarkeit als der Laie? Daß alle Gläubigen *auch* Träger der Unfehlbarkeit sind, ist nicht nur orthodoxe, sondern auch katholische Lehre: « Ecclesia *docens* gaudet infallibilitate in docendo (activa), Ecclesia vero discens infallibilitate in credendo (passiva; inerrantia) » (4), wobei jedoch das « aktive » Lehren in der Kirche im Sinne des amtlichen Lehrens der von Christus eingesetzten Lehrer und Hirten zu verstehen ist und das « passive » Glauben ein tatsächliches persönliches Tun und auch ein unfehlbares aktives Weitergeben der Glaubenswahrheiten durch Mütter, Väter, Theologieprofessoren usw. in keiner Weise ausschließt, sondern notwendigerweise einschließt. Mißverständlich scheint uns in diesem Zusammenhang die folgende Formulierung: « Demnach » — so schreibt Charkianakis — « ist grundsätzlich die gesamte Kirche unfehlbar, d.h. die Fülle (« πλήρωμα ») von Klerus und Laien; aus der Unfehlbarkeit dieser (Fülle) aber folgt, daß auch das

(1) S. 152-153.
(2) Siehe oben, S. 410.
(3) CHARKIANAKIS, S. 154.
(4) OTTIGER, *Theologia fundamentalis*, II,5; zitiert bei H. DIECKMANN S.J., *De Ecclesia*, II, Freiburg i.B. 1925, S. 37.

Organ der Kirche, d.h. die Bischöfe in ihrer Einmütigkeit, ob sie nun auf einer Synode oder jeder für seinen Teil («ἐπὶ μέρους») wirken, ebenfalls unfehlbar sind» (1). Unser Bedenken besteht darin, daß sich hier Charkianakis der Position Chomjakovs zu nähern scheint, die er doch gerade vermeiden will. Denn aus dieser Formulierung könnte man entnehmen, daß die Bischöfe ihre Unfehlbarkeit nur aus der ununterschiedenen Unfehlbarkeit der Gesamtkirche herleiten, während tatsächlich — auch nach Charkianakis — die Unfehlbarkeit der Bischöfe ihnen durch die apostolische Nachfolge in besonderer Weise direkt von Christus her zukommt, und nicht nur mittelbar durch die Gesamtkirche. Wahr an dieser Auffassung ist jedoch, daß niemand in der Kirche weder als Bischof noch als Papst unfehlbar sein kann, wenn er sich nicht zuvor durch Glaube und Taufe an die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche angeschlossen hat und wenn er sich nicht in der Ausübung seines dreifachen Amtes an der kirchlichen Überlieferung und am Glauben der Gesamtkirche orientiert. Die Gesamtheit der lehrenden Kirche wie auch die Gesamtheit der hörenden Kirche, d.h. der Gläubigen mit ihrem Glaubenssinn, kann nicht irren (2).

Am Ende seiner eingehenden Untersuchung faßt Charkianakis das Ergebnis zusammen: Die hauptsächlichen Abweichungen von der orthodoxen Lehre über die Unfehlbarkeit bestehen in der römisch-katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes und im « protestantischen Extrem des Russen A. S. Chomjakov, in der Sobornost'-Theorie » (3). Beide Extreme haben einen gemeinsamen falschen Ausgangspunkt: sie vermengen die Begriffe des Trägers und des Organs der Unfehlbarkeit. Im ersten Fall geht diese Vermengung auf Kosten des Trägers (wobei auch das Organ verstümmelt wird, weil es einzeln und nicht synodal betrachtet wird); im zweiten Fall geht die Vermengung auf Kosten des Organs, « wobei dieses (Organ) grundsätzlich zu einer gefährlichen Gleichschaltung von Klerus und Laien in der Kirche erweitert

(1) CHARKIANAKIS, S. 154.

(2) Siehe darüber die *Constitutio Dogmatica De Ecclesia* (« Lumen Gentium ») vom Vaticanum II, Kapitel II, De populo Dei, besonders Num. 10, Abschnitt 2 und Num. 12, Abschnitt 1. Vgl.: *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche, Ostkirchliche Studien* 5 (1956), S. 243-284; 273.

(3) CHARKIANAKIS, S. 154.

und schließlich ganz aufgehoben wird, weil in der Sobornost'-Theorie Chomjakovs kein äußeres authentisches Organ in der Kirche Platz hat » (1). Charkianakis erklärt, daß er sich mehr um Widerlegung der Chomjakovschen Lehre bemüht habe, erstens weil sich diese innerhalb der Orthodoxie befindet und eine Gefahr für das eigene Haus bedeute, und zweitens weil die römisch-katholische Lehre von orthodoxer und nicht-orthodoxer Seite schon häufig widerlegt worden sei, während die orthodoxe Theologie noch nicht auf dem laufenden ist über die Gefahren, die Chomjakovs Theorie in sich birgt. Auf fünf solcher Gefahren weist Charkianakis hin: 1. « Geheimnisse » (Sakramente) und « Wort » werden nicht in ihrer einzigen authentischen Sicht geschaut als zwei verschiedene Formen derselben Willensäußerung des einen Jesus Christus, sondern voneinander getrennt, dadurch daß die Zuständigkeit bezüglich der Geheimnisse den Klerikern zuerteilt wird, die Zuständigkeit bezüglich des Wortes aber allen Gläubigen. 2. Klerus und Laien werden vollkommen gleichgeschaltet unter Mißachtung der von Gott eingesetzten neutestamentlichen Kirchenverfassung, die zu guter Letzt nurmehr als Frage äußerer Ordnung angesehen wird und nicht in ihrer Bedeutung als apostolische Nachfolge und so als Bürgschaft für die Reinheit der Glaubenslehre. 3. Durch maßlosen Mystizismus wird eine ethisierende Theorie des Christentums angestrebt, wobei die Grenzen zwischen der natürlichen Ordnung und der Gnadenordnung verschwimmen. 4. Es wird ein reiner Subjektivismus verkündet, und zwar in widersprüchlicher Form (« κατὰ σχῆμα ὀξύμωρον »), weil keine gesetzmäßige Größe, obschon die Sobornost'-Theorie die Wahrheit in der Gesamtheit sucht, das Innenleben des Gläubigen zu kontrollieren oder zu zügeln vermag. 5. Eine verhängnisvolle Folge der Sobornost'-Theorie ist eine äußerste Verbreitung der Unkenntnis und Unsicherheit in den Dingen der Glaubens (2). Chomjakovs Theorie wird widerlegt durch die Hl. Schrift, die Zeugnisse der ökumenischen Synoden, die Lehre aller Kirchenväter über die Kirche sowie durch die bedeutenderen Vertreter der zeitgenössischen orthodoxen Theologie (3).

(1) S. 154-155.
(2) S. 155.
(3) Ebenda.

Daß die bedeutenderen Vertreter der zeitgenössischen orthodoxen Theologie gegen Chomjakov stünden, hätten natürlich Theologen wie S. Bulgakov und St. Zankov bestritten, und es würden auch die heutigen Anhänger Chomjakovs bestreiten.

Sachlich aber scheint uns die Kritik, die Charkianakis an Chomjakovs Ekklesiologie vornimmt, zum überwiegenden Teil richtig und treffend zu sein. Nur ein paar einschränkende oder ergänzende Bemerkungen seien hier angefügt:

Der Ausdruck « hierarchische Demokratie » für die Kirche scheint uns nicht recht glücklich zu sein. Paßt doch zu dieser Wortverbindung nicht das Bild vom Hirten und den Schafen, das der Gründer der Kirche mit solchem Nachdruck gebraucht hat, und zwar nicht nur in Anwendung auf sich selbst, den « guten Hirten » (Joh. 10), sondern auch in Anwendung auf die Apostel und besonders Petrus (Joh. 21,15-17); so hat es auch Paulus verstanden, der in Milet den Ältesten von Ephesus die Worte sagt: « Habt acht auf euch und auf die ganze Herde, über die euch der Heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, die Kirche Gottes zu regieren » (Apg. 20,28).

Die Hauptfrage aber bleibt, ob Charkianakis in seiner Kritik den Ansatzpunkt der Sobornost'-Lehre richtig bestimmt. Uns scheint ja: man darf mit ihm diesen Ansatzpunkt in der Vermengung von « demokratisch » und « hierarchisch » sehen oder in der Trennung von « Wort » und « Sakrament » oder schließlich in der Verwechslung von « Träger » und « Organ » der Unfehlbarkeit. In der Tat hat Chomjakov das Prinzip der freien Einmütigkeit aller in der Kirche, die « Sobornost' » oder die Schau der Orthodoxie als Einheit und Freiheit in der Liebe, radikal auf das Lehramt übertragen (und wollte dabei doch daran festhalten, daß die Bischöfe in besonderer Weise mit diesem Amt beauftragt sind); ja, er hat den wesentlichen Unterschied zwischen « lehrender » und « hörender » Kirche grundsätzlich aufgehoben. Der Hierarchie hat er jedoch nicht nur das Priesteramt, die Verwaltung der Sakramente, vorbehalten, sondern auch das Hirtenamt. Bulgakov aber macht schon ausdrücklich den Versuch, die Sobornost' auf alle drei Ämter in der Kirche auszudehnen (1). Im Gegensatz zu

(1) Siehe *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or.Chr.Per.* 7 (1941), S. 199 ff.

dieser Tendenz nehmen wir an — worin uns Charkianakis beipflichten wird —, daß es in der Kirche ein dreifaches Amt der Hierarchen gibt, das wesentlich vom allgemeinen Priestertum der Laien verschieden ist, daß aber die Laien auch, auf Grund der Tauf- und Firmgnade, in ihrer Weise an jedem der drei Ämter teilhaben. Auch nach katholischer Theologie dürfen die drei Ämter in der Kirche nicht voneinander getrennt werden (1).

Darin, daß Chomjakov in seiner Lehre über die Nicht-Unfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien vom Fall der Uneinigkeit des Episkopates ausgeht, sieht Charkianakis eine nicht zu rechtfertigende Inkonsequenz (2). Hier berührt Charkianakis den eigentlichen Grund, um dessentwillen Chomjakov eine Vermengung oder Trennung oder eine Ausdehnung der Sobornost'-Idee vorgenommen hat. Dieser Grund liegt in der polemischen Haltung des slavophilen Theologen dem westlichen Christentum gegenüber: für ihn ist der Protestantismus nur die logische Weiterentwicklung des Katholizismus mit seinen Konzilien und Definitionen. Weder genetisch noch ideologisch läßt sich die Sobornost'-Lehre verstehen ohne Berücksichtigung der in Rußland seit Peter dem Großen und seinem Berater Theophanes Prokopovič protestantisierenden Theologie und vor allem nicht ohne Rückblick auf die historische Tatsache des Florentiner Einigungskonzils. Diese im Sinne der alten Ökumene anscheinend rechtmäßige Bischofsversammlung soll vom orthodoxen Standpunkt aus als unrechtmäßig erwiesen werden. Doch haben damals die Bischöfe in ihrer (fast vollständigen) Gesamtheit die Definitionen des Konzils und die Union angenommen. Wenn also die Bischöfe falsch entschieden haben, so liegt die Entscheidung über Rechtgläubigkeit und Unfehlbarkeit nicht bei den Bischöfen, sondern beim gesamten Kirchenvolk. Dieser Gedankengang liegt der Chomjakovschen Theorie zugrunde. Gelegentlich spricht Chomjakov auch ausdrücklich von « der religiösen Versammlung von Florenz » (« l'assemblée religieuse de Florence ») (3). Das Problem von Florenz wird von Charkianakis kaum gestreift. Florenz erscheint nur ganz beiläufig zusammen mit der Synode von Sardica (343) und der

(1) Siehe oben, S. 422 mit Anm. 3 und S. 426, Anm. 2: « Lumen Gentium », Num. 10, Abschnitt 2.

(2) Siehe oben, S. 419 mit Anm. 2.

(3) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 63, Anm. 1.

« Räubersynode » von Ephesus (449), Synoden, die als ökumenisch einberufen, aber nachher nicht als solche anerkannt worden seien ([1]). Daß Charkianakis den Fall von Florenz nicht analysiert, mag vielleicht daher kommen, daß er auch auf eine andere einschlägige Frage nur kurz eingeht, nämlich auf die Frage nach den für ein ökumenisches Konzil wesentlichen Kriterien oder Anzeichen ([2]). Dies Thema hätte ihn wohl zu weit von seinem Gegenstand abgeführt. Im Zusammenhang mit der Frage nach den Kriterien für ein ökumenisches Konzil hätte sich das von Charkianakis behandelte Thema der katholischen Lehre von der Notwendigkeit der Bestätigung einer ökumenischen Synode durch den Papst weiter geklärt. Da nämlich nach katholischer Lehre der Papst Nachfolger Petri und damit Haupt des Bischofskollegiums ist, kann selbstverständlich eine Bischofsversammlung nicht ohne oder gegen das Haupt entscheiden. Ist der Papst auf der Versammlung zugegen, so beschließt er zusammen mit den anderen Bischöfen; und eine nachträgliche Bestätigung erübrigt sich. Finden aber die Synoden ohne Beteiligung des Papstes statt, vielleicht örtlich weit von ihm entfernt oder nur in Anwesenheit seiner Legaten — wie das öfter im Verlauf der Kirchengeschichte geschehen ist —, dann bedarf natürlich der Beschluß der Bischöfe einer nachfolgenden Bestätigung durch das Haupt, den Papst, der nicht — wie Charkianakis meint ([3]) — von der Kirche gesondert betrachtet wird, sondern gerade in Verbindung mit den anderen Bischöfen und der ganzen Kirche.

Wenn auch unterschieden werden muß zwischen dem Papst und dem Bischofskolleg zusammen mit dem Papst, so folgt daraus doch nicht, daß die Unfehlbarkeit der Gläubigen eine andere Ursache habe als die Unfehlbarkeit der Amtshierarchie oder daß sie sich auf einen wesentlich anderen Gegenstand beziehe. Ursache der Unfehlbarkeit in « Organ » und « Träger » ist stets der Geist Gottes, Gegenstand ist stets die für alle Christen und Menschen bestimmte Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Da Ursache der

([1]) Charkianakis, S. 140.

([3]) Siehe oben S. 418-419 über die Meinung Racoveanus. — Eine beachtenswerte Studie über die Kriterien für ein ökumenisches Konzil hat D. Cipriano Vagaggini O.S.B. veröffentlicht: *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico, Divinitas* 2 (1961), S. 411-430.

([3]) Siehe oben, S. 421 mit Anm. 2.

Unfehlbarkeit in der Kirche und Gegenstand der Unfehlbarkeit wie für die lehrende, so für die hörende Kirche stets gleich sind, da die « Träger » des kirchlichen Lehramts — nach Charkianakis « Organe » der Unfehlbarkeit — auch immer zugleich zur hörenden Kirche gehören und überhaupt lehrende und hörende Kirche wesentlich aufeinander bezogen sind, da die hörende Kirche sich durch die lehrende Kirche leiten lassen und die lehrende Kirche sich am Glauben der hörenden Kirche ausrichten muß, so besteht eine lebendige gegenseitige Wechselwirkung und Abhängigkeit.

Charkianakis bringt im Anschluß an Andrutsos das Dilemma vor: Entweder sind nach römisch-katholischer Lehre die Konzilien aus sich unfehlbar, dann muß man verschiedene Organe der Unfehlbarkeit unterscheiden; oder aber die Konzilien müssen vom Papst bestätigt werden, dann sind die Konzilien im Wesen überflüssig. Darauf läßt sich erwidern: Gewiß ist der Papst allein höchstes Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit, aber es sind auch alle Bischöfe der katholischen Kirche zusammen mit dem Papst. Darin liegt eine lebendige Dynamik, da Papst und Bischöfe verschiedene Personen sind und trotzdem in der einen Person des Papstes, der sowohl als Mitbischof in einer Reihe mit den anderen Bischöfen steht als auch als Haupt über ihnen, die Einheit des Kollegiums gewahrt bleibt. Daß bei dieser Stellung des Papstes die katholischen Konzilien nur mehr « überflüssiger Schmuck » oder « Verzierung » sein sollen, widerspricht doch wohl den Tatsachen der konkreten Geschichte der katholischen ökumenischen Konzilien, bis zum Vaticanum II, auf dem die Bischöfe keineswegs nur ja und amen zu den Vorschlägen des Papstes gesagt, sondern die Konzilsbeschlüsse wirklich durch gemeinsame Beratung und Entscheidung mitverursacht haben (1).

(Teil II folgt.)

BERNHARD SCHULTZE S.J.

(1) Interessant ist in diesem Zusammenhang das Urteil des russischen Schriftstellers V. V. Rozanov (mit klarer Anspielung auf Chomjakov und unter Nennung der Sobornost'-Lehre), das wir an anderer Stelle angeführt haben: *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 221-222.

# COMMENTARII BREVIORES

## » Missa Graeca «

Im Ausstellungskatalog zum Congressus historiae Slavicae Salisburgiensis (1) führt Fr. *Zagiba* unter Nr. 18 « Missa Graeca (Handschrift aus dem Gumbert-Kloster in Ansbach? 10. Jhdt) » im Clm 14083 der Bayerischen Staatsbibliothek an. « Die Brüder Konstantin und Method », fährt er fort, « lebten in Rom unter ihren Landsleuten, die dort seit dem 7. und 8. Jahrhundert beheimatet waren, unter den Italogriechen, die ein eigenes Kloster besaßen. Die italogriechischen Priester zelebrierten nach einem eigenartigen Meßformular, der » Missa Graeca «, die aus westlichen und östlichen Elementen bestand und in lateinischen Buchstaben festgehalten wurde. Aus den Viten der Brüder geht hervor, daß diese ein solches Meßformular, die St.-Petrus-Liturgie, während ihrer Tätigkeit in Mähren verwendeten. Diese Eigenart der Italogriechen auf liturgischem Gebiet dürfte auch den Anstoß zur » Missa Slavica « gegeben haben. Wir finden im 10. Jhdt. mehrere Handschriften aus Bayern und Österreich, in denen sich Teile der » Missa Graeca « befinden, die mit Akzentneumen versehen sind, ein Zeichen, daß sie auch wirklich gefeiert wurde ». Bedauerlicherweise halten weder die Angaben zum Codex noch die weiteren Ausführungen den leicht nachprüfbaren Tatsachen stand.

Die zitierte Handschrift (2) stammt aus den Jahren 1031-1037 und hat bis zur Säkularisation dem Kloster St. Emmeram gehört,

(1) Salzburg und die Slaven. Zur Ausstellung Die Metropole Salzburg, Bayern und die Slaven im 8./9. Jahrhundert. Salzburg 1963.

(2) Vgl. Catalogus codicum Latinorum bibliothecae Regiae Monacensis IV/2. Monachii 1876, S. 126; L. *Gautier*, Histoire de la poésie liturgique

dessen Signatur (A 83) sie noch heute aufweist ([1]). In keinem Fall handelt es sich um ein Meßformular. Schon das Dyptychonformat (32 × 14,5 cm) kennzeichnet das Gesangsbuch. Es bildet einen Bestandteil der römischen Plenarmissalien und enthält bestimmte Gruppen von Meßgesängen. Seinem ganzen Inhalt und Charakter zufolge ist es als typisches Cantatorium zu bezeichnen ([2]). Es weist als solches eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Psaltikon der byzantinischen Kirche auf ([3]). Beide Bücher enthalten, wenn auch inhatlich voneinander abweichend, das Repertoire des Solisten (Cantor, Psaltes) beim Gottesdienst. Der melismatische Kunstgesang hier wie dort ist unverkennbar. Wie weit die musikalische Verwandtschaft nach Liedformen und Melodik zwischen beiden geht, bedarf zwar noch gründlicher Untersuchungen, doch ist an einer gemeinsamen Wurzel nicht zu weifeln ([4]). Die linienlosen Neumen der Handschrift gleichen völlig dem St. Gallener (« deutschen ») Typus. Sie haben mit Akzenten wenig zu tun.

Der Ausdruck « missa Graeca » kommt weder in diesem Codex noch in einem anderen vergleichbaren vor. Darunter verstehen wir alle gottesdienstlichen Bücher (insbesondere Antiphonare und Kantatorien) der römischen Kirche mit griechischen neumierten Gesangstexten in lateinischer Schrift. Deren gibt es, nicht nur in Bayern und Österreich, eine ganze Reihe ([5]). Sie verwenden als

---

au moyen âge I. Paris 1886, S. 133ff. (mit ausführlicher Inhaltsangabe); B. *Bischoff*, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 51 (1933) S. 102-142 = Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967, S. 77-115; B. *Stäblein*, Die zwei Emmeramer Cantatorien aus dem 11. Jahrhundert. 13. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (Metten 1939) S. 231-242; K. *Gamber*, Codices liturgici Latini antiquiores. Secunda editio aucta. Paris I. Freiburg (Schweiz) 1968, S. 502f.

([1]) Aus dem Gumbertkloster stammt der Erlangener Bibelkodex 10. Siehe H. *Fischer*, Die lateinischen Pergamenthandschriften der UB Erlangen I. Erlangen 1928, S. 18.

([2]) Siehe *Gamber* S. 492.

([3]) Über dieses wird in einem anderem Zusammenhang zu berichten sein.

([4]) Vgl. E. *Wellesz*, Eastern Elements in Western Chant. Oxford 1947.

([5]) Siehe P. *Wagner*, Einführung in die gregorianischen Melodien I. Freiburg (Schweiz) 1901, S. 53f.; *Stäblein* S. 233; besonders aber E.

Überschriften für die einzelnen Hymnen, soweit schon zu überblicken, entweder den griechischen Originaltitel (Antephona, Cherubikon) oder lateinische Umschreibungen (Laus angelica, Carmen angelicum secundum Graecos), verschmelzen aber die beiden Terminologien nicht. Wo die Bezeichnung « missa » dennoch auftaucht, ist sie modernen Ursprungs. Sie erscheint m. W. zum erstenmal um die Mitte des 17. Jahrhunderts in der einzigen bisher gedruckten Ausgabe eines solchen Cantatoriums (1) und hat vermutlich durch diesen Titel Eingang in die Fachliteratur gefunden. Man kann sie bestenfalls als Abbreviatur für einen bestimmten Sachverhalt bezeichnen. In Wirklichkeit ist nämlich in diesen Kantatorien keinerlei byzantinische Liturgie vorhanden. Am wenigstens läßt sich irgendeine Spur der nachweisbar von Method zwischen 869 und 885 in Mähren verwendeten Petrusliturgie entdecken. Wer je ein solches Formular gesehen hat (2), kann unmöglich Parallelen zur Hss vom Typus des Clm 14083 ziehen. Alter und Charakter dieser Eucharistiefeier weisen in eine ganz andere Richtung. Vor allem handelt es sich bei der Petrusliturgie letzten Endes um ein Formular, in dessen Anaphora der *römische* Meßkanon den *griechischen* Bedürfnissen angepaßt wird, wie es der gegenwärtige Forschungsstand zu beweisen scheint (3). Eine Anregung durch die italogriechischen Mönche zur « missa Slavica » scheidet also mit Sicherheit aus. Dafür sprechen auch zeitliche und örtliche Gründe. Für den von Zagiba propagierten Ausdruck gilt ähnliches wie für missa glagolitica, illyrica, slavonica u. dgl. Lauter Termini, in denen die römische Liturgie mit der Sprache oder gar Schrift der Formulare verwechselt wird.

So enthält auch die « missa Graeca » lediglich Sologesänge aus der römischen bzw. lateinischen Messe in griechischer Sprache vorwiegend für einzelne hohe Feiertage des Kirchenjahres. Der Bestand in den etwa drei Dutzend Hss ist sowohl hinsichtlich der

---

*Jammers*, Die Essener Neumenhandschriften der Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf. Ratingen 1952, S. 20.

(1) Messe grecque en l'honneur de St. Denis, apôtre des Gaulois. Paris 1658 (Neuauflage 1779). Siehe auch *Jammers* a.a.O.

(2) Siehe J. *Vašica*, Slovanská liturgie sv. Petra. Byzantinoslavica 8 (1939/46) S. 1-54, mit lateinischem Summarium und der ganzen älteren Literatur.

(3) Siehe H. G. *Beck*, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich. München 1959, S. 243f. (mit der älteren Literatur).

Feste wie auch der Texte sehr ungleich. Wahrscheinlich haben während des Mittelalters gegenseitige Entlehnungen aus ursprünglich zwei verschiedenen Handschriftentypen stattgefunden. Als Hauptfest bleibt Pfingsten zu nennen. Der Münchener Clm 14322 = Emm. D 47 (zwischen 1024 und 1027 geschrieben, also etwas älter als Clm 14083) (1) enthält ein griechisches Gloria in der Weihnachtsmesse. Gelegentlich kommen auch Propria und Troparien für andere Gelegenheiten (Dedicatio ecclesiae, St. Denis, Saptientia Sanctorum, Katechumenen) vor. Dagegen sind nicht für die Messe bestimmte Gesänge äußerst selten (2). Aus dem Ordo missae selbst findet man im allgemeinen Kyrie, Gloria (Doxa en hypsistis Theo), Credo (Pisteuo), Sanctus-Benedictus (Agios), Agnus Dei (O annos) vertreten. Vereinzelt kommen auch Cherubikon (I ta cheruvin), Pater noster (Pater imon), Dies sanctificatus (Imera agiosmeni) und die kleine Doxologie vor. Ein genaues Bild wird sich der Liturgiehistoriker erst nach Sichtung aller einschlägigen Hss machen können.

Dazu sind aber zwei Vorarbeiten philologischer Art - 1. eine bibliographische Synopse sämtlicher Texte in Anknüpfung an die schon geleisteten Vorarbeiten und 2. ein textkritischer Vergleich aller Belege - unerläßlich. Die Übersicht wird auch zeigen, inwieweit es sich bei den griechischen Gesängen um Originale, Bearbeitungen oder Übersetzungen handelt. Ferner wird sich m. E. die Frage nach Ort und Zeit der phonetischen Transkription ihres Archetyps ins Lateinische zumindest annähernd beantworten lassen (3). Der terminus post quem non (1054) dürfte wohl im allgemeinen verbindlich sein. Inwieweit Unteritalien als Herkunftsgebiet eine Rolle spielt, muß sich erst herausstellen. In erster Linie bleibt Rom zu nennen. Dort ist die Aufnahme griechischer Gesänge in den lateinischen Gottesdienst seit dem 7. Jahrhundert nachzuweisen (4). Ihr Vordringen über die Alpen via Oberitalien zur Zeit Karls des Großen steht wissenschaftlich

(1) Vgl. die Gegenüberstellung ihres Inhaltes bei *Stäblein* S. 237.

(2) So erwähnt *Jammers* S. 20 das Fragment eines Totenoffiziums in einer Düsseldorfer Hs; der Münchener Clm 14083 enthält eine Litanei.

(3) Die vorliegenden Abschriften weisen sehr viele Fehler auf, weil ihre Schreiber kein Griechisch verstanden. Die von *Jammers* S. 19 zusammengestellte Liste aus einer Handschrift gibt eine Vorstellung davon. In den Münchener Codices steht allein für τοῦ κόσμου tu cosmu, cosinu, comu.

(4) Siehe *Wagner* I S. 52f.; O. *Ursprung*, Alte griechische Einflüsse und neuer gräzistischer Einschlag in der mittelalterlichen Musik. Zeitschrift für Musikwissenschaft 12 (1930) S.

bereits fest. Diese Tradition muß aber noch später fortgesetzt worden sein. Das erhellt schon daraus, daß die Phonetik der Texte, obgleich die reuchlinische Aussprache des Griechischen vorherrscht, keineswegs einheitlich ist.

Eine systematische Untersuchung des ganzen Fragenkomplexes - Zeugnis der ostwestkirchlichen Verbundenheit in liturgischer Hinsicht bis zur unglückseligen Spaltung - würde die damit verbundene Mühe wohl lohnen. Sie wäre gleichzeitig ein Beitrag zu dem liturgiegeschichtlich höchst interessanten 9. Jahrhundert, dessen Völker und Reiche vor allem diesseits der Alpen doch mehr gemeinkirchliche Tradition gepflegt haben, als man dies von mancher Seite zugeben will. Die Analyse der « missa Graeca » anzuregen, ist der eigentliche Zweck dieses Beitrages. Die Notiz Zagibas hat den Anstoß dazu gegeben.

JOSEF HAHN

# A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts

*An Original Slavic Great Entrance Chant?*

In his edition of the Slavic typicon found in the 14th century *Codex 493* of the Serbian monastery of Chilandarion on Mt. Athos, Dmitrievskij gives in full the text of a hitherto unheard of novelty in the liturgy of Chrysostom: a proper "*Cherouvim'skaja pesn'*" for Easter (1). In a recent article, P. Simić points out that this peculiarity is also found in the Slavic typicon of *Codex 26 (285/82)* of the Serbian monastery of Krka in Dalmatia, and " in manchen anderen serbischen Handschriften " (2).

Simić also edits the Slavonic text, gives a German translation, and then adds the following observation:

> In uns zugänglichen griechischen Handschriften, die von Goar, Brightman und Dmitriewskij veröffentlicht sind, finden wir diesen Cherubischen Hymnus nicht, und deswegen vermuten wir, daß er ein Werk irgendeines serbischen Dichters aus der Mitte des 14. Jahrhunderts ist, denn das Ad multos annos wurde dem Zar (Kaiser) Stefan Duschan (1346-1355) oder Stefan Urosch IV (1355-1371) (*c'rou našemou Stefanou* S. 61) gesungen. Zu dieser Vermutung führt uns auch der Schlußtext des Hymnus, wo für die Rettung vor den Feinden, die uns bedrängen, gebeten wird. Diese Feinde sind die Türken, die in jener Zeit bis auf den Balkan durchgedrungen sind und angefangen haben, die orthodoxen Länder zu erobern.
>
> Wir meinen, daß dieser Cherubische Hymnus als ein Beweis mehr dafür dienen kann, daß die Slawen nach dem Annehmen

(1) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, II, Kiev, 1901, p. 471.

(2) P. SIMIĆ, *Ein östlicher cherubischer Hymnus*, *Byzantinoslavica* 30, 1969, pp. 116-118.

des griechischen Gottesdienstes auch in die wichtigsten Augenblicke der Liturgie manche Änderungen eingetragen haben... (1)

It is quite true that Slavic liturgical MSS offer many peculiarities. But Slavic originality is usually limited to inserting into the liturgy at various points liturgical prayers or other pieces taken from other offices or other parts of the liturgy. These are invariably Slavonic translations of an original Greek composition, and the same is true of our " Slavonic Cherubicon ".

*The Original Greek Text.*

Here is the original Greek text from the collection of resurrectional stichera in *Codex Lavra Γ 67* (12th c.). The sticheron is also found among the paschal stichera of the codices *Vatican gr. 771* (11th c.) and *Lavra Γ 72* (12th c.), and in the eucharistic liturgy of *Jerusalem Stavrou 43* (AD 1122) (2).

*Codex Lavra Γ 67* (f. 75r):

Ἕτερον ἦχος πλ. δ.'

« Ἐξηγέρθης, Χριστέ,
ἐκ τοῦ μνήματος ὡς δυνατὸς
καὶ κατῄσχυνας τοὺς μισοῦντάς σε·
ᾐτήσαντο γὰρ Πιλάτον
περιφρουρῆσαι τὸ σῶμά σου
καὶ σφραγῖδας τῷ λίθῳ ἐπέθηκαν

(1) *Ibid.*, p. 118.

(2) The text from *Lavra Γ 67* is edited by Sophronios Eustratiados, Ὁ ἅγιος Ἰωάννος ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, *Νέα Σιών*, 27, 1932, p. 457. For *Stavrou 43*, cf. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, St. Petersburg, 1901, II, pp. 187-188. For *Vatican gr. 771*, see *Pentecostarion*, Romae curante Ph. Vitali, 1738, p. τκβ'. G. Bertoniere notes that this troparion is also found among the paschal stichera of *Lavra Γ 72* (12th century) (*The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Byzantine Rite*, Rome, Pontifical Oriental Institute Doctoral Dissertation [unpublished], 1970, p. 370: Index of Incipits of the Easter Stichera, no 27). The variants found in *Stavrou 43* and *Vatican gr. 771* are of little importance.

καὶ φύλακας κατέστησαν·
ὢ τῆς αὐτῶν πωρώσεως!
ἄκοντες τὴν ἀνάστασιν ὑπέδειξαν
μὴ θέλοντες ἡμᾶς εὐηργέτησαν
τοὺς εἰς σὲ πιστεύσαντας·
ὥσπερ γὰρ ἐν κόσμῳ προῆλθες
καὶ τῆς Παρθένου τὴν μήτραν
ἐτήρησας ἄφθορον
οὕτως ἐκ τοῦ τάφου ἀνέστης
ἐσφραγισμένου τοῦ λίθου
δεικνύων τὴν θεότητα·
πάντες οὖν ἐπαγαλλόμενοι βοῶμέν σοι
ἐξελοῦ τὸν λαόν σου, φιλάνθρωπε,
ἐκ χειρὸς τῶν βαρβάρων
τῶν πολεμούντων ἡμᾶς
καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν ».

*The Paschal "Cherubicon" of Jerusalem Codex Stavrou 43.*

This chant is usually found in collections of paschal stichera — i.e. refrains for use in the paschal office. However, in the ancient Jerusalem typicon of *Codex Stavrou 43* edited by Papadopoulos-Kerameus, this troparion replaces the Cherubicon at the Holy Saturday Vigil and Easter morning liturgies (1). Was this chant originally a Cherubic Hymn that later entered the office? And if so, what is the origin of this practice? Should it be considered proper to Jerusalem, or the result of Byzantine influence on the liturgy of the Holy City and hence of Constantinopolitan origin? To solve this problem we must look to the origins of *Codex Stavrou 43*.

A postscript in the MS tells us that this typicon was copied from an earlier document in 1122 AD (2). At the time of its copying the liturgy it describes could no longer have been in use, for as Dmitrievskij has shown, many of the edifices in which the typicon situates its offices had been destroyed by the Arabs under Hakim in 1009. Furthermore, in 1122 the Latins were in control of Jerusalem, services in the Anastasis were presided over by the Latin clergy, and the Orthodox Patriarch

(1) *Analecta*, pp. 187-188, 202.
(2) *Ibid.*, pp. 252-253. In our discussion of this MS we are following BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 13 ff.

no longer resided in the Holy City (1). As Bertoniere remarks in his recent study on the history of the Byzantine Easter Vigil, "in view of these facts, we are able to conclude that when the typicon was copied in the year 1122, it was no longer a document destined for real use, but rather as something to be preserved in the archives" (2).

When was the original document on which our MS is based in actual use? Dmitrievskij argues for the first half of the 10th century because of the names mentioned in the document, the last of whom is Mark of Otranto who lived at the beginning of the 10th century (3). However, the document shows signs of later material (4).

More important for our purposes, however, is the fact that the typicon departs from the earlier Jerusalem tradition in two ways:

1. The cursus of readings shows the gradual encroachement of the cursus of Hagia Sophia on the original Jerusalem *ordo*.
2. The earlier liturgical poetry of Jerusalem preserved in the Georgian Lectionary of Jerusalem has in this typicon been replaced by monastic texts from the tradition of St Saba (5).

To which of these two influences are we to attribute our Cherubicon? Or is it rather to be considered an original element of the Jerusalem tradition?

*Byzantine Influence on the Liturgy of Jerusalem*

The mutual influence exerted by the churches of Jerusalem and Constantinople on each other's liturgies has been studied by both Baumstark and Dmitrievskij (6). Baumstark argues that the Constantinopolitan elements found in *Codex Stavrou 43* are the result of

(1) A. DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony: Svjatogrobskij Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Tserkvi*. Kiev, 1907, chapter III *passim*; BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 15 ff.

(2) BERTONIERE, *Historical Development*, p. 14.

(3) Text in PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta*, pp. 164-168 *passim*; cf. DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie tipikony*, p. 63; BERTONIERE, *Historical Development*: Notes, p. 5, note 34.

(4) BERTONIERE, *Historical Development*, p. 15.

(5) *Ibid.*, pp. 16-17; A. BAUMSTARK, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus, Oriens Christianus* ser. 3, 2, 1927, pp. 20-21.

(6) BAUMSTARK, *Denkmäler*, pp. 1-32; *id.*, *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenden Urkunde, Oriens Christianus* 5, 1905, pp. 282-289; DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie tipikony*, chapter III. Cf. BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 138-139.

the influence of the rite of the Great Church on the cathedral typicon of Jerusalem. Later, not earlier than the middle of the 10th century, the mutual influences resulting from the anti-iconoclast solidarity of the monks of St. Saba in Palestine with those of the Studite monasteries in Constantinople led to an infiltration of Palestinian elements into the liturgical traditions of Stoudion and, later, into those of the Great Church. The final result of this amalgam was the present typicon of St. Saba, which made its way back to Jerusalem and was finally adopted by the whole Orthodox Church.

According to Dmitrievskij, before the 7th century it was Jerusalem that exerted its influence on Constantinople. Later, however, from the first half of the 7th century until the 10-11th centuries, the prestige of the Constantinopolitan Patriarchate reversed the tide. Thus both Baumstark and Dmitrievskij are in agreement that in the period when the tradition represented by *Codex Stavrou 43* was in the process of formation, it was the liturgy Constantinople that influenced the liturgy of the Holy City, not vice-versa.

*Byzantinization of the Great Entrance Chant in Codex Stavrou 43.*

This is substantiated by a comparison of the structure of the eucharistic liturgy in *Stavrou 43* with that in the earlier Jerusalem sources. In the Georgian lectionary and in the Presanctified Liturgy of *Codex Graz georg. 4* (10th c.) there are two successive chants, the *lavabo* chant or *Manuum lotionis* (*cantus*), and the Great Entrance chant or *Sanctificatorum* (*cantus*) [1]. The former chant derives its name from the fact that it was sung after the gospel, during the washing of the hands, but it is in reality a chant in response to the gospel [2]. " *Sanctificatorum* " is the Georgian name for the chant that accompanies the transfer of gifts. The same term is used for the Cherubicon

[1] Ed. M. Tarchnišvili, *Le Grande Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve-VIIIe siècle)*, *CSCO*, 188-189; 204-205 (script. iber. 9-10; 13-14), Louvain, 1959 (cf. for example Easter, nos. 750-751 and *passim* throughout the lectionary); for the Presanctified, see *id.*, *Liturgiae ibericae antiquiores*, *CSCO* 122-123 (script. iber. 1-2), pp. 93 (text), 71 (versio).

[2] Cf. H. Leeb, *Die Gesänge des Weihnachtsfestes im Gemeindegottesdienst von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar*, *Liturgisches Jahrbuch* 19, 1969, p. 239. We discuss this chant more fully in our forthcoming *The Historical Evolution of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Pre-anaphoral Rites.*

in the early Georgian version of the Liturgy of Chrysostom ([1]), and it corresponds to the terms στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὰ ἅγια or simply εἰς τὰ ἅγια,τὰ ἅγια used for the same chant in the typicon of *Stavrou 43* ([2]).

In the Georgian lectionary of Jerusalem, our Byzantine Cherubic Hymn occurs as the *Sanctificatorum* for the Sundays of Lent from Cheese-fare Sunday until Palm Sunday (exclusive):

> IN SANCTA DOMINICA DIE *in casei ablatione... Sanctificatorum, modus II: In omnibus Dominicis usque ad (Dominicam) Palmarum hoc dicas*: Qui cherubim mystice ([3]).

Hence in the original structure of the Jerusalem liturgy there were two successive chants, one during the *lavabo*, and one during the Great Entrance. On some occasions the Byzantine Cherubicon was used as the latter chant.

By the time of *Stavrou 43*, however, we find that the Cherubicon (or a chant ἀντὶ τὸ Χερουβικόν) is used in all liturgies *not in place of, but in addition to* the native Jerusalem offertory hymn or εἰς τὰ ἅγια, and the *Manuum lotionis* (*cantus*) has disappeared ([4]). This is clearly a sign of Byzantinization: to the original Jerusalem Entrance chant is added a duplicate piece of Constantinopolitan origin, the original Jerusalem chant moves back to the place of the other native Jerusalem chant, the *Manuum lotionis*, and eventually forces it out of the liturgy. This is in itself sufficient proof that this liturgical element in the Jerusalem liturgy came into the rite of the Holy City from the Great Church.

## CONCLUSION.

We are speaking of the *liturgical element* that in *Stavrou 43* goes under the name " Cherubicon " or ἀντὶ τὸ Χερουβικόν. This does

([1]) A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome*, *Le Muséon* 77, 1964, p. 100. On the meaning of the Georgian term, cf. K. KEKELIDZE, *Ierusalimskij kanonar' VII veka*, Tiflis, 1912, under τὸν ἁγίων in the lexicon, p. 338; *id.*, *Liturgičeskie gruzinskie pamjatniki*, Tiflis, 1908, p. 11 note 1.

([2]) PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta*, pp. 187, 20; 188,23; 201, 31; 212,1.

([3]) TARCHNIŠVILI, *Lectionnaire*, nos. 320 and 328. Cf. also nos. 363, 401, 437, 476. 526. Cf. KEKELIDZE, *Ierusalimskij Kanonar'*, pp. 56-58.

([4]) PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta*, pp. 25; 106-107; 187;

not mean that the *text* of the chants used as Cherubica — for example the paschal Cherubicon we are discussing in this article — are of Constantinopolitan origin, or that they were once used as Cherubic Hymns in the rite of the Great Church. Rather, the Jerusalem rite represented by *Stavrou 43* seems to have adopted the Constantinopolitan Cherubicon as a second Great Entrance chant and then adapted the new liturgical unit to its own more flexible tradition which, as we see in the Georgian Lectionary, provided some forty proper *Sanctificatorum* chants for use during the liturgical year (1).

However, 1) since nowhere in the MSS of the Constantinopolitan tradition does this chant appear as a Cherubicon, 2) since it does appear in the collections of paschal stichera for the office in the typica, and 3) since the text itself is clearly a paschal sticheron which has nothing to do with the Great Entrance or the eucharistic liturgy, we are justified in concluding that it was originally a resurrectional sticheron of the monastic office.

By what route the Serbs received it — whether they simply inserted it from the Easter office, or whether they took it from the Jerusalem tradition represented by *Stavrou 43* — is unknown. But at any rate it is certainly not an original 14th century Slavonic composition.

ROBERT TAFT, S.J.

(1) TARCHNIŠVILI, *Lectionaire, passim.* All these chants have been studied and catalogued by HELMUT LEEB in his recently completed work *Gesänge und Gesangsformen im Gemeindegottesdienst der Kirche von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar* (*5.-8. Jahrhundert*). Dr. Leeb had the kindness to discuss this matter with us and allow us to read the pertinent section of his then unpublished study: *Gesänge zur Gabenprozession - Erarbeitung der Thematik.*

# La Pasqua nel pensiero teologico primitivo

Se oggi si domanda a un fedele che cosa significa celebrare la Pasqua, risponderà che la Pasqua è semplicemente la festa della Risurrezione di Cristo. Anche per molti teologi moderni la Pasqua equivale al mistero della Risurrezione. Si pensa che la vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte coincida con la sua restituzione alla vita o, più esattamente, coll'ingresso della sua umanità nella vita gloriosa. Non vanno inclusi nel concetto *pasquale* i misteri del Calvario.

Questa visione teologica sembra troppo limitata e troppo povera poiché riduce il mistero della Pasqua all'ultimo atto di tutta una serie di momenti del sacrificio dell'Agnello, Cristo, che è la vera Pasqua (1). Alcuni teologi hanno indovinato questa innaturale menomazione della Pasqua cristiana. Parlando dell'aspetto soteriologico della Risurrezione di Cristo, K. Rahner ha scritto:

> « In dieser Hinsicht fällt auf, dass die theologische Reflexion noch nicht den wünschenswerten Grad der Durchbildung erlangt hat, soweit es sich um die systematische Theologie handelt. Die Theologen betonen im allgemeinen, dass im Unterschied zum Kreuzestod die Auferstehung nicht moralische Verdienstursache der Erlösung sei, da sie ja in sich nicht eine freie sittliche Tat des Menschen Jesus ist. Doch darf bei diesem Satz nich vergessen werden, dass die Auferstehung Christi ein Moment an einem einheitlichen Vorgang ist, in dem der Tod die erste Phase ist, die sich selbst in die Auferstehung hinein aufhebt » (2).

Sente bene il Rahner quando pensa che la Risurrezione non si può svincolare dall'insieme delle fasi che tutte quante costituiscono il punto cruciale della Redenzione. Ora la Pasqua nel pensiero dell'antica

(1) Cfr. 1 Cor 5,7.
(2) *L.f.Th.u.K.* I,1040.

teologia cristiana abbracciava tutti quegli avvenimenti che vanno dalla Passione di Cristo fino alla sua Risurrezione, nessuno escluso.

È nota l'abitudine rituale dei quartodecimani, i quali seguendo l'uso ebraico facevano coincidere la festa della Pasqua cristiana col giorno 14° del mese di Nishan, corrispondente al Venerdì Santo. Si capisce che per questi Padri l'accento del mistero pasquale è messo sull'immolazione dell'Agnello Cristo. Non veniva però trascurata la sua Risurrezione. Oggetto liturgico e teologico della Pasqua erano tutti insieme gli atti soteriologici del Redentore.

Il pensiero teologico dei quartodecimani ci viene spiegato in modo mirabile nell'omelia di Melitone di Sardes sulla Pasqua, rinvenuta pochi anni fa. Vale la pena di citarlo:

> « (Il testo) della Scrittura — diceva Melitone fra gli anni 160 e 170 — sull'Esodo ebraico è stato letto e le parole del mistero sono state spiegate: come l'agnello è stato immolato e come il popolo è stato salvato (1). Capite dunque bene, o carissimi! Così è nuovo e vecchio, eterno e temporale, corruttibile e incorruttibile, mortale e immortale il mistero della Pasqua: vecchio secondo la Legge, ma nuovo secondo il Logos; temporale secondo la figura, eterno nella grazia; corruttibile per l'immolazione dell'agnello, incorruttibile per la vita del Signore; mortale per la sepoltura [nella terra], immortale per la risurrezione fra i morti. Vecchia è la Legge, ma nuovo il Logos; temporale la figura, eterna la grazia; corruttibile l'agnello, incorruttibile il Signore; immolato come un agnello, risuscitato come Dio. Perché *come un agnello fu condotto per essere immolato* (2) e nondimeno egli non è un agnello; e come un agnello senza voce, ma egli non è un agnello. Di fatti la figura è passata e la verità è stata trovata. Perché invece dell'agnello è venuto Dio, e invece dell'agnello un uomo, e nell'uomo il Cristo che abbraccia tutto. Così dunque l'immolazione dell'agnello e il rito della Pasqua e la lettera della Legge sono sbocciate in Cristo Gesù, per mezzo del quale tutto accadeva nella Legge antica e più ancora nell'ordine nuovo. Perché anche la Legge è divenuta Logos e l'antico nuovo — sortiti da Sion e da Gerusalemme — e il precetto grazia, e la figura verità, e l'agnello Figlio, e la pecorella uomo, e l'uomo Dio. Difatti, generato come Figlio e condotto come agnello e immolato come pecorella e sepolto come uomo, risuscitò dai morti come Dio, essendo per natura Dio e uomo. Lui che è tutto: legge in quanto giudica, Logos in quanto insegna, grazia in quanto salva, padre in quanto genera, figlio in quanto è generato, agnello in quanto soffre, uomo in quanto è sepolto, Dio

(1) Cfr. Ex. XII.
(2) Cfr. Act. 8,32.

in quanto risuscita. Tale è Gesù, il Cristo; a Lui la gloria nei secoli. Amen. Tale è il misterio della Pasqua come è stato descritto nella Legge, così come è stato testé letto » (1).

Per Melitone il mistero della Pasqua comprende l'immolazione dell'Agnello come uomo e la sua Risurrezione come Dio.

È risaputo che i quartodecimani costituirono una minoranza che si assottigliò fino a scomparire praticamente in virtù del decreto sulla data Pasquale del I Concilio di Nicea (325). Certamente sia a Roma che ad Alessandria era sempre in vigore l'uso di celebrare la Pasqua di domenica coincidendo con la data della Risurrezione. Si capisce dunque l'importanza che per il nostro argomento hanno le due omelie pseudo-crisostomiane che si ispirano rispettivamente al sermone o trattato « Sulla Pasqua » di Ippolito e di Origene. Oggi si ritiene che l'omelia contenuta parzialmente nel vecchio codice Crypt. B. a. LV non è di Ippolito ma si è ispirata lungamente a lui. Una prima parte descrive dettagliatamente le prescrizioni dell'Esodo capp. XII e XIII sulla celebrazione della Pasqua ebraica. Dopo aver passato in rassegna la « prima Pasqua » l'autore descrive l'avvento di Cristo che ha procurato la salvezza.

> « Cosa è l'avvento di Cristo ? » È la liberazione della schiavitù e il rigetto della vecchia oppressione, l'inizio della libertà e l'onore dell'adozione, la sorgente della remissione dei peccati e la vita veramente immortale per tutti » (2).

L'omileta prosegue spiegando l'opera della salvezza iniziata nell'Incarnazione del Verbo il quale ha assunto un vero corpo per liberare quello nostro. A questo punto egli osserva:

> « La Pasqua che Gesù desiderava per noi era soffrire: mediante la sofferenza egli ci ha liberato dalla sofferenza, mediante la morte egli ha vinto la morte, e per il cibo visibile egli ci ha procurato la sua vita immortale » (3).

Nel brano testé citato si allude all'etimologia della parola πάσχα derivata da πάσχειν, come piaceva anche a Ireneo (4), e l'ultima frase allude alla comunione eucaristica che i neofiti ricevevano nella domenica della Risurrezione. Dopo alcune righe l'autore si dilunga in un

(1) *Sources Chrétiennes*, ed. O. PERLER, p. 60-66.
(2) *Sources Chrétiennes*. P. NAUTIN, *Homélies Pascales*, I, 165.
(3) Ibid., p. 175.
(4) Cfr. *Haer.* IV, x, 1 PG 7,1000B; *Demonstratio* 25 PO 12,769.

encomio dell'albero della Croce « pianta di salvezza eterna », dai frutti salutari, protettore della nostra nudità.

> « Quando ho paura di Dio egli è la mia protezione e quando oscillo il mio appoggio, quando combatto il mio premio e quando vinco il mio trofeo » (1).

L'omileta che ha come tema la Pasqua, rileva come Cristo è nudo sulla croce e chiede da bere, come è coronato di spine e riceve da bere aceto, come in compenso versa su di noi le soavi sorgenti del suo sangue e dell'acqua scaturiti dal suo costato. Il racconto si completa con l'agonia di Gesù, con la sua morte, la sua discesa agli inferi, la sua sepoltura, motivi tutti propri della Passione. Poi si domanda perché quell'intervallo dei tre giorni prima di risuscitare. Risponde che per significare che tutto il genere umano veniva salvato, sia quello avanti la Legge, sia quello sotto la Legge sia quello del N. Testamento. Forse anche per significare che Cristo risorgerebbe integramente, anima spirito e corpo. È curioso che l'oratore nella festa della Pasqua quasi scivoli sulla Risurrezione e subito si domandi perché mai sono state le donne le prime a vedere Cristo risorto. Dopo aver risposto che perché le donne avevano introdotto il primo peccato conveniva che fossero esse stesse a comunicare per prime l'annunzio della vita (2). e dopo aver accennato brevemente all'apparizione a Tommaso ci parla dell'Ascensione in cielo, chiudendo così l'arco della soteriologia pasquale.

Questa efficacia salvifica della Pasqua risuona con accenti commossi nella perorazione:

> « O coregia mistica! O festa spirituale! O Pasqua divina, tu discendi dal cielo alla terra e ascendi dalla terra al cielo. O festa comune di tutte le cose, assemblea mondiale, o gioia e onore dell'universo, suo cibo e sue delizie; per la quale la morte tenebrosa è stata distrutta e la vita si è estesa a tutte le cose, le porte del cielo si sono aperte, Dio è apparso uomo e l'uomo si è sublimato in Dio, per la quale le porte dell'inferno sono state abbattute e il catenaccio d'acciaio è stato ridotto, il popolo di sotto è risorto dai morti proclamando la buona novella e a quelli dall'alto è venuto incontro un coro dato dalla terra » (3).

(1) Ibid., p. 177.
(2) Cfr. Ibid., p. 179-187.
(3) Ibid., 191. 189-191

Tutto finisce nel trionfo di Cristo Re esaltato dall'oratore, il quale però si è dilungato nella considerazione dell'immolazione di Cristo nel Calvario, anche se ciò potrebbe sembrare a noi anacronistico.

L'altro pseudocrisostomo, quasi contemporaneo a quell'anteriore, e cioè della fine del s. IV o del principio del V, si ispira largamente al trattato di Origene, trovato recentemente in stato logoro e disperso nel manoscritto di Tura. Il maestro alessandrino insisteva in ciò che la Pasqua deve significare una rinascita diversa da quella di prima attraverso il « bagno della rinascita », cioè il battesimo (1).

L'omileta pseudocrisostomiano, ispirato ad Origene ha scelto come tema la spiegazione del cap. XII dell'Esodo — probabilmente letto prima — sull'agnello pasquale applicato poi a Cristo, il vero Agnello. Va però osservato che egli si ferma molto nella spiegazione del convivio eucaristico, la vera cena pasquale. L'autore esordisce con queste parole:

> « I giudei festeggiano una pasqua terrestre dopo aver negato quella celeste; noi, festeggiando una Pasqua celeste abbiamo *sorpassato* (2) quella terrestre. La pasqua celebrata da loro era simbolo della salvezza dei primogeniti dei giudei, quando i primogeniti egiziani perirono senza che perissero quelli dei giudei, protetti simbolicamente dal sangue della vittima pasquale; mentre la Pasqua celebrata presso di noi è causa della salvezza di tutti gli uomini, cominciando dal primo-formato il quale è salvato e vivificato fra tutti quanti » (3).

Adesso è arrivata la Verità e quindi non c'è più posto per la figura. L'oratore propone il suo metodo che è quello di spiegare in dettaglio i precetti sull'agnello pasquale e applicarli volta per volta alla verità di Cristo, nostra Pasqua. Spiegando la parabola evangelica della vigna, l'autore distingue le cinque ore della giornata e le confronta con le diverse epoche della storia del mondo: quella di Adamo, quella di Noè, di Abramo e di Mosè

> « l'ultima poi e la più perfetta quella dell'avvento di Cristo; fu allora che il salario del lavoro è prima pagato agli ultimi, se-

(1) Cfr. i brani raccolti da O. Guéraud, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura, Rev. Hist. Religions* 131 (1946) 92-94, in P. Nautin, *Homélies Pascales* II, p. 37.

(2) Si allude al senso ebraico di *Pasqua* illustrato da Origene. Ibid., p. 34-35.

(3) Ibid., 55.

condo la parabola del Salvatore, poiché noi siamo i primi a ricevere la rinascita nel battesimo, noi pei quali *il Cristo è stato immolato* (1), poi è risuscitato e ha soffiato lo Spirito per la nostra rinnovazione » (2).

Da queste ultime parole si deduce che per l'autore anche la Risurrezione appartiene all'ordine della nostra salvezza. Il punto centrale sembra essere per l'omileta la Comunione eucaristica, la manducazione dell'Agnello, la Pasqua del Signore. Poi si domanda quale debba essere la condotta di colui che si è cibato del « divino alimento ». I Giudei mangiavano gli azzimi. Per noi l'azzimo è l'anima innocente e pura di ogni misfatto, una condotta nuova che non si rassomigli a quella di prima. E così « durante sette giorni », il che significa per tutto il tempo. Il primo e settimo giorno saranno specialmente santi e cioè il giorno della santificazione per il battesimo e quello del raggiungimento della Vita eterna (3).

Nell'omelia predicata ad Antiochia nella festa della Risurrezione S. Giovanni Crisostomo ne rileva anche l'aspetto soteriologico e la sua connessione col Calvario. Dopo aver messo in guardia gli uditori contro l'ubriachezza, parla della festa partendo dalla base del sacrificio del Redentore.

> « Adamo peccò e morì. Cristo non peccò ma morì. Cosa nuova e meravigliosa! Quello peccò e morì; questi non peccò e morì. Come mai? Affinché colui che peccò e morì potesse essere liberato dal vincolo della morte per mezzo di colui che non peccò ma morì » (4).

Adamo era debitore presso il diavolo che lo teneva incatenato. Cristo pagò il suo debito e lo liberò.

> « Vedi gli eccellenti effetti della Risurrezione? Noi eravamo morti con doppia morte: attendiamo dunque una doppia risurrezione. Egli morì con morte semplice e perciò risorse con una semplice Risurrezione » (5).

Adamo invece morì nell'anima col peccato e poi anche nel corpo con la morte. Adesso risorgiamo dalla morte del peccato, una risur-

(1) Cfr. I Cor. 5,7.
(2) P. NAUTIN, op. cit., 65.
(3) Cfr. Ibid., pp. 102-117.
(4) PG 50,438.
(5) Ibid.

rezione che vale più di quella futura del corpo. La nostra risurrezione quanto all'anima ha avuto luogo per le acque del battesimo.

A questo proposito è anche interessante la testimonianza della pellegrina Egeria la quale fu presente alla veglia pasquale di Gerusalemme verso l'anno 380. Ecco il suo racconto:

> « Et tunc ibi stat episcopus intro cancellos, prendet euangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse. Quod cum coeperit legi, tantum rugitus et mugitus fit omniun hominum et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moueri in lacrimis Dominum pro nobis tanta sustinuisse. Lecto ergo euangelio exit episcopus et ducitur cum ymnis ad crucem et omnis populus cum illo » (1).

Né si creda che questi motivi soteriologici della Risurrezione siano una peculiarità dei Padri orientali. In uno dei suoi numerosi sermoni sulla Risurrezione, nei quali per lo più si limita a commentare la narrazione evangelica delle apparizioni letta prima, S. Agostino sviluppa l'aspetto soteriologico della morte e risurrezione di Cristo sulla falsariga — si direbbe — di quello che diceva il Crisostomo.

> « Resurrectio autem Domini nostri Iesu Christi nova vita est credentium in Iesum, et hoc sacramentum passionis et resurrectionis eius quod valde nosse et agere debetis. Non enim sine causa vita venit ad mortem. Non enim sine causa fons vitae unde bibitur ut vivatur, bibit hunc calicem qui ei non debebatur. Non enim Christo debebatur mori. Unde venerit mors, originem ipsius quaeramus. Pater mortis peccatum est; si enim nunquam peccaretur, nemo moreretur. Legem Dei, hoc est praeceptum Dei cum conditione homo primus accepit, ut si servaret, viveret; si corrumperet, moreretur » (3).

Credendo di non dover morire Adamo dette occasione alla morte. Tutti gli uomini nascono sottomessi alla morte, ad eccezione di Cristo.

> « Qui vixit sine culpa, qui non est mortuus propter culpam, communicans nobiscum poenam non communicans culpam. Poena culpae mors. Dominus Iesus Christus mori venit, peccare non venit: communicando nobiscum sine culpa poenam, et culpam solvit et poenam. Quam poenam solvit? Quae nobis debebatur

(1) Cap. 24, ed. H. PÉTRÉ, *Sources Chrétiennes* 21, p. 196. Cf. anche J. MATEOS, *La vigile cathédrale chez Egérie*, OCP 27 (1961), pp. 281-312. Dai pianti e dai gemiti della folla all'inizio della lettura del Vangelo si deve dedurre che essa cominciava col racconto della Passione.

(2) Serm. 231 PL 38,1104-5.

post istam vitam. Ergo crucifixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum: et resurrexit ut in sua vita ostenderet nostrae vitae novitatem » (1).

Alcuni anni più tardi in piena basilica di S. Pietro a Roma S. Leone Magno ci riferisce che nella vigilia pasquale si recitava la Passione, morte e risurrezione del Signore. Il Papa dice ai suoi fedeli:

« Totum quidem, dilectissimi, paschale sacramentum evangelica nobis narratio praesentavit, et ita per aurem carnis penetratus est mentis auditus, ut nemini nostrum rerum gestarum imago defuerit; cum divinitus inspiratae textus historiae evidenter ostenderit qua Dominus Iesus Christus impietate traditus, quod iudicio addictus, qua saevitia crucifixus, et qua sit gloria suscitatus (2).

Si soleva dunque, nella veglia di Pasqua, annunziare il « paschale sacramentum » che si iniziava col tradimento di Giuda e finiva con la Risurrezione. Dai commenti che fa S. Leone nei sermoni pasquali si vede che ha in vista tutto il ciclo della Redenzione e non soltanto il mistero della Risurrezione gloriosa. Così si esprime nel sermone 70:

« Sanctum igitur Pascha, dilectissimi, in talibus membris corporis Christi legitime celebratur et nihil illis deest triumphis, quos passio Salvatoris obtinuit... Haec, dilectissimi quae ad participationem crucis pertinent, sufficienter, ut arbitror, vestris sunt hodie auribus intimata, ut paschale sacramentum etiam in membris corporis Christi legitime celebretur » (3).

Alludendo poi a questa predica così prosegue il suo pensiero nella seguente:

« Sermone proximo, dilectissimi, non incongrue vobis, quantum arbitror, participationem crucis Christi insinuavimus, ut paschale sacramentum ipsa in se habeat vita credentium, et quod festo honoratur moribus celebretur... Moriendum ergo est diabolo et vivendum Deo; deficiendum iniquitati ut iustitiae resurgatur » (4).

L'importanza di questi testi di Leone per il nostro argomento è molto rilevante. Il mistero pasquale o « sacramentum paschale » viene

(1) Ib. 1105.
(2) Serm. 72,1 PL 54,390.
(3) PL 54,384.
(4) PL 54,386-87.

annunziato nella sua integrità. È una specie di dittico che commemora la morte e la nuova vita di Cristo. Il mistero si deve far vita in noi mediante la morte al diavolo e al peccato e mediante la nostra risurrezione col Redentore. Quindi la festa pasquale non è semplicemente quella della Risurrezione ma più largamente quella della nostra Redenzione compiuta attraverso la morte e la Risurrezione del Salvatore.

Uno sguardo all'antico « Praeconium Paschale » latino, chiamato anche l'« Exultet » le cui origini possono risalire oltre il s. VII e che a Roma si canta fin dal s. VIII nella Veglia pasquale, ci conferma in quella stessa ampiezza della visione soteriologica. Dopo un esordio nel quale esplode il giubilo per la luce di Cristo risorto simboleggiata nel cero pasquale, il diacono canta:

> « Vere dignum et iustum est, invisibilem Deum Patrem omnipotentem Filiumque eius Unigenitum, Dominum nostrum Iesum Christum, toto cordis ac mentis affectu et vocis ministerio personare. Qui pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit: et veteris piaculi cautionem pio cruore detersit. Haec sunt enim festa paschalia, in quibus verus ille Agnus occiditur, cuius sanguine postes fidelium consecrantur. Haec nox est, in qua primum patres nostros, filios Israel deductos de Aegypto, Mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti. Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit. Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi et caligine peccatorum segregatos, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit. Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset ».

L'autorevole documento liturgico comprende nella Pasqua anche l'immolazione dell'Agnello, il pagamento dei nostri debiti e l'aspersione col sangue della vittima, atti questi che si riferiscono piuttosto alla Passione. Insieme però viene proclamata la risurrezione di Cristo. E continua ancora chiamando « necessario » il peccato di Adamo annullato dalla morte del Salvatore. Tutto ciò è la Pasqua e tutto ciò ha operato la nostra redenzione.

I testi orientali e latini che ho citato mi sembrano sufficienti per poter affermare che nella teologia patristica la Pasqua non significava la Risurrezione staccata artificialmente da tutto il ciclo della Redenzione ma formando un insieme con essa. Così non si svuota la Pasqua ma si afferma la sua connessione col sacrificio dell'Agnello divino immolato nel Golgota. Non c'è Pasqua senza l'Agnello che effonda il suo sangue. La morte poi del catecumeno insieme a Cristo

va associata specialmente al sacramento del battesimo ricevuto quella notte pasquale, come osserva S. Paolo mentre il sacramento dell'Eucaristìa supera e annulla la cena ebraica dell'agnello pasquale. Indipendentemente quindi dall'usanza quartodecimana, per il pensiero teologico antico la Risurrezione non va isolata da tutto il mistero pasquale che si inizia colla Passione dell'Agnello redentore. Né è determinativa la diversa etimologia data dai Padri alla parola Pasqua. In tutti i casi i Padri parlano della crocifissione anche a proposito della Pasqua. Considerata in questa sua ampiezza primitiva la stessa Risurrezione acquista il suo vero senso di ultimo atto nel dramma della nostra liberazione dalla morte e dal peccato.

I. Ortiz de Urbina S. J.

# Drei unverbindliche Berichte über die 1. Audienz des Zaren Nikolaus I. bei Papst Gregor XVI

## (13 - XII - 1845)

### Ein Beitrag

Der folgende Beitrag behandelt nicht den kirchenpolitischen Inhalt der ersten der zwei ohne Zweifel sehr bedeutsamen Audienzen des russischen Zaren Nikolaus I. (1825-1855) bei dem römischen Papst Gregor XVI (1831-1846), deren amtliche Beziehungen — geline gesagt — nicht die besten waren. Er gibt uns nur drei verschiedene Berichte über einige mit dieser Zusammenkunft verbundenen Geschehnisse. Der erste Bericht stammt ohne Zweifel von einem Beamten der päpstlichen Anticamera; der zweite gibt einiges wieder, was ein gewisser Herr Kolb (1) aus dem Munde des Papstes selbst über diese Audienz am nachfolgenden Tag gehört hatte. Und insofern ist gerade er ein neuer Beitrag zur Geschichte dieser ersten Audienz des Zaren bei Papst Gregor XVI (2). Er ist etwas wie eine folkloristische Beigabe zum bedeutsamen Geschehen dieser Tage (3). Der dritte Bericht ist eher eine kurze Bemerkung; er ist aber sehr aufschlußreich für die Gesinnung des Papstes.

Der Bericht, so wie er vorliegt, stammt von einem losen Blatt, das ohne Zweifel der Baron August von Haxthausen nach drei ver-

(1) K. v. Kolb, *zeitweiser Geschäftsträger Württembergs beim Hl. Stuhl, siehe*: « Notizie » per l'anno 1846, S. 354.

(2) Über die beiden Audienzen des Zaren und die damit verbundenen römischen Verhandlungen siehe: Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, Bd. I. München 1933, S. 627-639.

(3) Vgl. A. Boudou, *Le Saint Siège et la Russie*, Bd. I, Paris 1922, S. 425 ff.

schiedenen Quellen selbst geschrieben hat (1). Es liegt heute ziemlich zusammenhangslos zwischen dessen kirchenpolitischen Papieren.

August von Haxthausen (2) war ohne Zweifel eine für die verschiedensten Fragen seiner Zeit interessierte Persönlichkeit: am meisten bekannt sind seine « sozialen » Werke, die sowohl das Königreich Preussen, wie das Zartum Rußland betreffen. Nur zu leicht werden seine unablässigen Bemühungen um eine Vereinigung der russischen mit der lateinischen Kirche übersehen. Er war zwar keine der großen Vordergrundfiguren der Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts. Ganz ohne Zweifel aber verdient er und sein Werk mehr Interesse als ihm meistens gezeigt wird.

Haxthausen hat das Blatt nicht im Jahre 1845 kurz nach der Audienz geschrieben. Er war damals gar nicht in Rom. Wenigstens die ersten zwei Teile sind aber mit der Audienz fast gleichzeitig. Der dritte, sehr kennzeichnende Abschnitt dürfte ein bedeutsames Wort des Papstes wiedergeben, das in Rom bekannt war. Es scheint wahrscheinlich, daß Haxthausen, dasselbe so wie er es gehört, auch gleich aufgezeichnet hat. Sein Bericht dürfte also kaum, wie die beiden ersten Abschnitte das zu tun scheinen, auf einer schon vorliegenden Quelle beruhen.

Zusammenkunft von Kaiser Nikola und Papst Gregor XVI.

Nikola in Palermo bei der Kaiserin. Neapel Rom Venedig. Erwartung in Rom. Der Pabst hatte sich vorbereitet, ihm eine Rede zu halten, aufgeschrieben vom Kapuzinerpater, durchgesehen. Der alte Gregor, ein überwältigendes Äußeres (3) wenn er so fest vor seinem Thron stand sah er wie ein Wesen aus einer anderen Welt aus. Er sprach im Sentenzenstil trefflich. ... Der Kaiser kam 5 Uhr morgens an, um 10 Uhr ging er zum Pabst. Unten an dem Wagen empfing ihn der weltliche Hofstaat, der Oberst der Nobelgarde, Principe Don Francesco Barberini (4), Hofmeister Mons. Pallavicino (5) und so die

(1) Aufzeichnungen des August von Hexthausen, Bd. Kirchenunion, Bl. 54f.; z.Z. (1970) im Archiv des erzbischöflichen Generalvikariats Paderborn. Hier möchte ich dem Leiter der Archivstelle des Eb. Generalvikariats Dr. A. Cohausz für die geleistete Hilfe sehr herzlich danken.

(2) Neue Deutsche Biographie, Bd. VII, S. 140f.

(3) Dies ist eine grobe Schmeichelei. Der Pabst hatte eine übergroße, verwachsene Nase.

(4) Nach der Matrikel der Nobelgarde.

(5) Präfekt des päpstl. Palastes, Maggiordomo di Sua Santità.

Treppenabsätze hinauf immer ein Würdensträger, die Kammerherren in spanischer Tracht. Der Kaiser rasch die Treppen hinauf 150 Stufen. Überall sprechend. Hinter ihm das Gefolge, Gesandter Butenieff (1), der junge Volkonski (2). Nikola in Kosakenuniform, Oben stand er im ersten Zimmer still. Die Deckengemälde besehend, offenbar um Luft zu schöpfen. Mit strengem, fast finsteren Blick ging er durch die Säle bis ins letzte. Im Thronsaal öffnete der Oberstkämmerer, Monsignor Francesco de Medici d'Ottajano (3) die Tür des päbstlichen Arbeitszimmers. Der Pabst trat mit gesenktem Haupt ein, in der Hauskleidung, oben den Gürtel mit den zwei Schlüsseln umgelegt. Bei der Thür die zum Thronsaal führt, trafen beide zusammen. Der Kaiser neigte sich schweigend tief, aber fest auftretend. Schweigend umarmte ihn der Papst und der Kaiser küßte ihm die Hand, der Pabst drehet sich, daß er (der Kaiser) zur Rechten des Pabstes kam und beide gingen ins Arbeitszimmer. Der Pabst sagte: Come ha fatto viaggio V. M. Avete avuto friddo. Der Kaiser mit gedämpfter Stimme, antwortete französisch: Meine Frau die Kaiserin läßt grüßen S. H. Der Oberstkämmerer hält die Tür auf. Der Papst tritt zuerst hinein, der Kaiser folgt. Der russische Gesandte und Cardinal Acton (4) dienten als Dollmetscher, folgten, machten aber Komplimente über den Eintritt, dann geschlossen. Die Prälaten hoben (den Blick) um die Uhr zu sehen welche Minute es war. Dann Gespräch mit den Russen, schlecht französisch. Dann traten die Russen zusammen ins Fenster, desgleichen die Prälaten und boten sich die Schnupftobaksdosen. Nach einer halben Stunde hörte man im Arbeitszimmer des Pabstes laut sprechen. Im Vorzimmer plötzlich lautlose Stille. Man hörte deutlich, daß es der Pabst war, der sprach. Auch antwortete eine andere Stimme. Aber nichts zu verstehen. Nach 52 Minuten schellte es, der Oberstkämmerer ging ins Arbeitszimmer und kam heraus um die Russen hereinzurufen, die Tür blieb offen. Beide Herrscher waren aufgestanden und der Kaiser stellte sein Gefolge vor, wenig Minuten, alle traten heraus, dann der Kaiser zuletzt der Pabst, der ihm das Geleit bis zur Thür des Thronsaals gab. Der Kaiser tiefen Bückling, aber nicht so lautes Zusammenschlagen der Füße

(1) Außerordentlicher Gesandter und Bevollmächtigter Minister für Rußland und Polen, siehe « Notizie » per l'anno 1846. S. 353.

(2) Aus dem Gefolge des Kaisers.

(3) Siehe Almanach von Gotha, 1846, S. 477. Maestro di camera.

(4) Cardinal (1839-1847) Enciclopedia Cattolica, Bd. I, S. 259.

und Sporenklang, der Pabst zweimal accolade, der Kaiser küßte ihm laut die Hand, der Pabst drehet sich und ging ins Zimmer zurück, diesmal nicht gebückt sondern den Köpf hoch. Er sah zufrieden aus, daß er seine Pflicht gethan.

Der Kaiser war verstimmt, eilte rasch durch alle Vorzimmer, ein Prälat der im Wege stand erhielt einen Blick der ihn ohnmächtig machte. Come un lione, un aquila, un tigre (1).

Tags nachher, als Kolb durch S. von Fürstenberg vorgestellt, sagt ihm der Pabst: seit vielen Jahrhunderten ist kein Zcar beim Pabst gewesen (2). Der Kaiser ist ein wackerer Mann, aber ein großer Schismatiker, nicht allein wegen seiner Sache (?) sondern auch wegen seines Hasses. Kolb: ich hörte E. H. hätte wie ein Apostel geredet, was auf den Kaiser großen Eindruck gemacht. Jedenfalls habe er seine Pflicht getan. V. Fürstenberg: Ja es ist eine eigene Sache um so einen alten kleinen Mann wenn er aber vicario di Signore ist, ich habe oft die Großen der Erde erbleichen sehen, wenn sie vor mir standen, seine Person macht es nicht, die imponiert, sondern das Amt und das dabo tibi claves. Der Kaiser entfärbte sich, als ich das Papier aus der Mönchskutte hervorzog, was er ihm vorzuhalten hätte, was die Kirche verlange, der Kaiser habe wohl nicht erwartet, daß er mit ihm von Geschäften spräche.

Noch weniger daß ein alter Mönch den Mut hatte ihm die Wahrheit ins Gesicht zu sagen und an die Pflicht zu mahnen, auch seinen Feinden gerecht zu sein. Er habe als Pabst gesprochen. Ob es auf den Kaiser Eindruck gemacht? Dem Anschein nach, aber der Schein

(1) Ganz anders lautet der Bericht im « Tagebuch der Nobelgarde (libro rapporti degli Esenti) »: Questa mattina alle ore 17 vi è stata l'anticamera con il doppio degli solidi individui. Alle ore 18 si è recata Sua Maestà Nicolao I, l'imperatore di Russia, con il Suo ministro e sei individui di corteggio. Sua Santità è venuto ad incontrarlo nella anticamera segreta. E quindi sono entrati nella camera d'udienza. Sua Santità, l'imperatore, l'eminentissimo Acton, il ministro e si sono trattenuti in discorso un'ora e mezza circa. Di poi l'imperatore ha presentato a Sua Santità gli individui del Suo corteggio ed è terminata l'udienza. Tutto in regola. L'esente di servizio Marchese A. Giustiniano.

(2) Zuletzt war im Jahre 1782 der damalige Kronprinz und spätere Kaiser Paul I, der Vater des Zaren Nikolaus, mit seiner Frau bei Papst Pius VI. zu Besuch gewesen. Vgl. A. M. Ammann, Großfürst Paul von Rußland in Rom (1782) in: Orientalia Christiana Periodica, Bd. 31 (1965), S. 409-413.

trügt. Eindruck auf den Kaiser hatte es gemacht. Der Gesandte mußte gleich eine detaillierte Relation über die gepflogene Unterhaltung aufsetzen, er hatte den Dollmetscher spielen müssen. Ungeachtet der Kaiser das Italienische des Pabstes und dieser das Französische des Kaisers sehr gut verstand. Die sogenannten Dollmetscher sollten nur Zeugen zu sein, um alles getreu nieder schreiben zu können Butenieffs Relation war dem Kaiser nicht detailliert genug. Der Kaiser hatte mit Bleistift eine Menge langer Zusätze gemacht. Butenieff konnte sie nicht lesen sonden ein General von der Suite. Die vervollständigte Reinschrift war kaum fertig, als der Kaiser abreiste. Erfolg hat das ganze nicht gehabt.

Beckini (1) sagt, der Kaiser habe immer, ja ich kann nicht, das Gesetz gestattet es nicht, aber der Pabst: wir werden beide einst vor dem höchsten Tribunal stehen dort kann ich mich auf das Gesetz Gottes berufen; Sie aber auf ein Gesetz, das sie selbst gemacht und abändern können.

Über den Aufenthalt Haxthausens in Rom hat Herr Cohausz freundlicherweise die folgenden Angaben gemacht:

1. Unser Bischof Konrad Martin stellt ihm für Rom an 11.2.1858 litterae commendatitiae lus.

2. Er ist in Rom am 12.4.58, nasch einem Schreiben von 13.4.58 wohl schon eine gewisse Zeit, venigstens Tage.

3. Er hat dort am 21.4.58 Audienz (mit kurzem Vortrag über den Gebetsverein) bein Papst.

4. Am 27.5.58 ist Abreise von Rom.

5. Er schreibt am 18.4.1865, dass er seit 6 Wochen in Rom sei, in der ersten Maihälfte wolle er wieder in Thienhausen sein.

A. M. Ammann S.J.

(1) Die Quelle für diesen dritten kurzen Bericht Haxthausens dürfte vielleicht ein Mons. Bedrini gewesen sein, der im Jahre 1858 Sekretär der Propaganda war. (Vermutung von Herrn Dr. Cohausz, Paderborn).

# RECENSIONES

## Patristica et Theologica

Γεωργίου Σ. Μπεμπῆ, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν (ἐξ ἐπόψεως 'Ορθοδόξου), Università di Atene, Atene 1964, pp. 368.

Si tratta di una tesi di dottorato difesa nella Facoltà teologica dell'università di Atene. Il titolo ci mette nell'argomento: Contributi nella ricerca su Nestorio (dal punto di vista Ortodosso).

Nella prefazione, l'autore afferma che « Nestorio è una delle figure più tragiche della Storia del pensiero Cristiano e in generale della Letteratura Cristiana » (p. 7); constata che l'Occidente, dalla fine del secolo scorso, cerca di capire meglio Nestorio. E gli Ortodossi? La teologia Ortodossa deve rispondere alle domande fondamentali (che si pongono su Nestorio) basandosi sui risultati della ricerca scientifica contemporanea e tenendo conto sempre della Tradizione Patristica Ortodossa » (p. 8). È la prima volta che si presenta uno studio completo su Nestorio dal punto di vista greco Ortodosso; così il Mbembis vuole contribuire col suo lavoro al dialogo con le chiese Orientali che si trovano fuori dell'Ortodossia.

Un'ampia bibliografia di otto pagine — come pure numerose note nel testo — ci mostrano quanto l'A. abbia saputo attingere dalle fonti e da diversi autori, greci o no, per darci possibilmente un panorama vivo e completo su Nestorio.

Il libro si divide in tre parti. La prima ci parla della vita e dell'azione di Nestorio, dei presupposti teologici della sua dottrina, della sua stessa dottrina sia sulla Santa Trinità che sulla Cristologia; è su quest'ultima questione che l'Autore si ferma di più, esaminando i diversi aspetti cristologici di Nestorio; perché, egli nota, benché la controversia fosse cominciata dal termine Θεοτόκος il problema però riguardava la persona di Cristo.

Lasciamo gli specialisti pronunziarsi sulla valutazione che l'A. fa dei documenti. Lodevole è il suo sforzo di oggettività, ma forse una certa polemica, lo ha impedito di rimanere sempre sul piano scientifico della ricerca. Difatti, accennando egli un po' al ruolo del vescovo di Roma Celestino nella controversia Nestoriana, gli nega che sia intervenuto come capo supremo della Chiesa, che abbia incaricato s. Cirillo di agire nel suo nome e che Cirillo riconoscesse il primato del vescovo di Roma; si basa per tutto questo su teologi greci contemporanei (pp. 54-56).

Per il Mbembis, ha influito di sicuro su Nestorio il suo maestro Teodoro di Mopsuestia; la dottrina di Nestorio non è semplicemente l'espressione del pensiero teologico della Scuola di Antiochia, ma altresì lo sforzo infelice di voler analizzare il fatto della redenzione in Cristo, razionalmente e con concetti teologici non adeguati. Sostanzialmente, ecco l'errore di Nestorio: identifica l' οὐσία divina coll' ὑπόστασις divina; allora, egli desidera sfuggire al cambiamento della divinità in σάρξ.

Nella seconda parte, l'A. prende in considerazione e analizza fino nei minimi particolari la dottrina contenuta nel Liber Heraclidis. Lo scopo principale è quello di dimostrare ad un certo numero di teologi moderni che Nestorio ha conservato le sue idee fino alla morte. È lo stesso Nestorio ad affermarlo; dice infatti di non essere disposto a cambiare idea fino alla morte... Questo il Mbembis lo fa notare chiaramente volta per volta: mettendo a confronto la dottrina nestoriana contenuta nel Liber Heraclidis con quella esposta negli altri frammenti di Nestorio. Anche questa parte è fatta bene, ragionata. Un buon sunto di tutta l'opera, ma specialmente di questa seconda parte, si trova nella terza ed ultima parte, dove l'A. tira le sue conclusioni. Il volume termina con un utile indice analitico dei nomi e dei termini più importanti che ricorrono in esso.

Il libro, scritto in scorrevole lingua καθαρεύουσα, si legge con interesse a motivo anche del suo stile vivace. Senz'altro, l'opera guadagnerebbe in perfezione se si evitassero certe ripetizioni e ancor più degli sbagli tipografici. Nondimeno, ci sembra molto meritevole il coraggio dell'autore di affrontare una questione così vasta e discussa e di mettere a disposizione degli studiosi greci, un materiale tanto complesso ed importante.

M. Psaltis S.J. – A. Ruggheris O.F.M.

Rudolf Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* (= Byzantinisches Archiv, Heft 12). C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1969. X und 471 Seiten mit 6 Textabbildungen und 19 Tafeln.

Nach Veröffentlichung mehrerer Artikel zu verschiedenen Teilfragen des Ps.-Kaisarios bietet R. Riedinger mit der vorliegenden umfangreichen Studie ein erstes größeres Ergebnis seiner mehr als 13-jährigen Beschäftigung mit den "Erotapokriseis" (Fragen und Antworten), die im 6. Jahrhundert unter dem Pseudonym des Kaisarios († 368), eines Bruders des Gregor von Nazianz, in Umlauf gebracht worden sind. Das Buch besteht, wie sein Titel anzeigt, aus zwei Teilen: 1) aus einer vollständigen Überlieferungsgeschichte des Textes, in der alle griechischen Textzeugen, die altkirchenslavische, arabische und lateinische Übersetzung, sowie sämtliche Drucke (von 1571-1858) behandelt werden; 2) aus einer eingehenden Studie der

Verfasserfrage. Den 1. Teil kann man mit dem Verf. als *Prolegomena* zu einer kritischen Ausgabe des Ps.-Kaisarios ansehen, und man darf nur hoffen, daß es R. Riedinger bald möglich sein wird, die Frucht seiner mühevollen und mit großer Akribie geleisteten Arbeit in Form einer — bisher noch fehlenden — vollständigen und kritischen Ausgabe vorzulegen. In der Verfasserfrage kommt Riedinger zu einem negativen Ergebnis; der unbekannte Kompilator der Erotapokriseis dürfte jedoch in den monophysitischen Kreisen um den Patriarchen Severus von Antiochien († 538) zu suchen sein. Daß es sich um einen Mönch des bekannten Akoimetenklosters handelt, hält R. für sehr wahrscheinlich. Auf jeden Fall dürfte in dem Ps.-Kaisarios eine der wenigen im griechischen Original erhaltenen monophysitischen Schriften severianischer Richtung erhalten geblieben sein.

J. Frickel

## Liturgica

Bernard Velat, *Ṣoma Deggua. Antiphonaire du carême. Quatre premières semaines* (= Patrologia Orientalis t. XXXII, fascs. 1-4), Firmin-Didot, Paris 1966, and Brepols, Turnhout (Belgium) 1969, xviii/490 pages.

The second part of this monumental work, containing the introduction, French translation and musical transcriptions, appeared posthumously after death had tragically cut short the promising career of this indefatigable *éthiopisant*. It is, nonetheless, substantially his work, which was merely completed and put through the press by his disciple, J. Trinquet. The first part, containing the Ge'ez text and variants and a description of the manuscripts used is entirely the work of Abbé Velat. The excellent quality of the whole is a measure of the loss sustained by Ethiopian studies and oriental liturgical science.

The title of the work indicates clearly its contents, that is, the variable antiphons proper to the offices of each day of the first four weeks of the lenten fast. The number of these antiphons is no less than 1150, but this total includes some repetitions of the same antiphon a second, and even a third, time. The aim of the author was to make accessible to occidental students the treasures of piety, spirituality and theology hidden in the liturgy of the Ethiopian Church, and this his French translation generally succeeds in doing, except, of course, where the original, whether because of its occasionally eliptical style or because of its alien mentality, is itself obscure. Doubtlessly footnotes would have elucidated many of these passages had the author lived long enough to compose them.

Unfortunately, the time required was not allowed the author to make the introduction that he would have liked, and what is

actually given us is little more than a useful *résumé* of sections of his: *Études sur le Meʿerāf* (= *Patrologia Orientalis*, t. XXXIII), Paris 1966. In particular, there is no analysis of the contents of the antiphons. These, it may be noted, reveal only one aspect of the religious thought and aspirations of the Ethiopian people, namely, their spirituality, that is characterized by simplicity, depth and insight. It is a spirituality more of the heart than of the intellect. The undoubted capacity of this people for intellectual subtility and theological speculation, on the other hand, will be found expressed in other *genres* of literature, poetical compositions known as *qenē* and theological polemics.

Hence, the antiphons are not in themselves especially theological in a dogmatic sense, even though theological elements can be found indirectly expressed in them. Rather, their themes are prayers, exhortations, meditations on Scripture, praises of God, and this, of course, is quite in keeping with their purpose as antiphons to be chanted during offices of prayer. In addition, one may note their strongly scriptural character and the adaptation of their themes to the circumstances of the hour of the day, the day of the week, and the season of the Fast.

As is only to be expected in a work of this size, defects can be discovered. The translation is open to question here and there (*rāgnāt* on p. 63, n. 278:1, should surely be translated "ropes"; *aṭbeʿu*, p. 79, n. 359:1, is either a misprint for *aṭbebu* or should be translated "prepare"; *abrehā*, p. 116, n. 531:2, as it stands, should be "(the Cross) has illumined *her*"). Another *desiderandum* would have been the adoption of an internationally recognized system of transliteration; the one used is a purely French system that is occasionally misleading in the detail (*ghēnā* for *gēnā*) or at least highly questionable (*naghe* for *nagh*). One would like to have had a scientific justification for the choice of the 19th century *Vatican Ethiopic 134* and *Velat Ethiopic 3* over the 18th century *British Museum Oriental 584* (dated 1735, not 1795) as base manuscripts. A complete table of the abbreviations and other signs would have been helpful, as also a glossary of all the liturgical terms; the explanations furnished in the editor's preface and the author's introduction, though shedding much light, are less easy to use and do not solve all the mysteries encountered by the uninitiated. Finally, one is appalled by the number of typographcial errors in the introduction (7 in the Geʿez and 3 in the transliteration on pp. XV and XVI), but it is evident that the proof-reading had to be entrusted to someone other than Abbé Velat, for the fascicules of text seem carefully prepared.

These relatively minor defects should not detract from the very solid achievement for a better knowledge of the spirituality, theology and liturgy of the Ethiopian Church that Velat's work represents. Anyone who has had to study the miniscule script habitually employed in Ethiopian manuscripts of plain chant will easily realize how much labour it represents. The editor of *Patrologia Orientalis*, Père F.

GRAFFIN, is also warmly to be congratulated for the successful completion of a work which obviously demanded the solution of complex problems from the editorial point of view. One can only hope that he will succeed in finding someone to finish the task so nobly initiated by Abbé Velat and publish the rest of the *Ṣoma Deggwā*, the *Deggwā*, the *Mawāśe'et* and even the *Zemmārē*.

W. F. MACOMBER S.J.

Joseph-Marie SAUGET, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites* (*XI^e-XVII^e siècles*), (= Subsidia Hagiographica, N° 45), Société des Bollandistes, Bruxelles 1969, 456 pages.

Il est bien connu que le Synaxaire Byzantin est assez approximativement l'équivalent du Martyrologe Romain, avec son système de courtes notices hagiographiques ou de simples énonciations des saints fêtés ou commémorés chaque jour du mois. Les melkites, chrétiens chalcédoniens habitant les territoires des anciens patriarcats d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie, acceptèrent peu à peu les traditions liturgiques byzantines, en les assimilant et les adaptant aux usages locaux. Le titre de l'ouvrage de Mgr Sauget nous dit déjà l'importance que pour l'histoire de la liturgie peut avoir son livre. Il prend comme point de départ le XI^e siècle, époque où la reconquête d'Antioche par les byzantins un siècle plus tôt a aidé à byzantiniser de façon assez complète les usages liturgiques des orthodoxes. C'est aussi parce que date de cette époque la traduction en arabe du Synaxaire Byzantin. La traduction se fera d'ailleurs avec beaucoup de liberté, pour faire entrer dans le Synaxaire les saints locaux et même provenant d'autres traditions voisines et déjà implantés chez les melkites.

L'auteur étudie dix-neuf manuscrits: neuf du Sinaï, un du British Museum, deux de Berlin, deux de Paris, un du couvent St Paul d'Harissa (tous arabes) e quatre du Vatican (deux arabes et deux syriaques). 70 pages sont consacrées à cette étude savante, qui ne se contente pas de décrire les codices mais qui encore ajoute généreusement des citations dans les langues originales. Dans le chapitre II on étudie jour par jour et on établit la structure primitive, l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites, dont l'auteur démontre la provenance d'une source unique ou archétype. Le chapitre III est consacré à un seul codex, qui malgré sa similitude avec les autres, présente cependant des caractéristiques spéciales. Le chapitre IV s'occupe des particularités du Synaxaire Melkite par rapport à sa source, le Synaxaire Byzantin: 150 pages du plus haut intérêt pour l'hagiographie melkite. Ici plus qu'ailleurs l'auteur se complait à nous donner de larges extraits en arabe (avec traduction correspondante). L'apparat critique assez important et ses continuelles citations d'ouvrages scientifiques font du travail de J. M. Sauget un

livre bien dans la ligne de la tradition bollandiste. Le travail qui reste à faire, comme l'auteur le reconnait dans sa conclusion, est encore très grand, mais la contribution apportée par l'étude exhaustive des dix-neuf manuscrits fait faire un pas de géant à la question du Synaxaire Byzantin.

M. ARRANZ S.J.

## Historica

*Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum* (1590-1600). Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM. Romae 1970, pp. XVI + 540.

Il P. A. G. Welykyj è noto agli studiosi di storia per la edizione dei numerosi volumi dei documenti dell'Archivio della Congregazione de Propaganda Fide riguardanti la metropolia di Kiev. Ma questi volumi non comprendono i documenti relativi all'avvenimento fondamentale — il Sinodo di Brest, che riportò la metropolia di Kiev nella comunione colla Sede Apostolica Romana. Il Sinodo di Brest fu celebrato nel 1596 e la Congregazione de Propaganda Fide fu fondata nel 1622. Ma i documenti della Congregazione suppongono questo avvenimento e molti di essi non si comprendono bene senza tenere presenti le condizioni, nelle quali fu preparato e celebrato il Sinodo di Brest. Questa lacuna viene colmata dal presente volume, che contiene i documenti relativi al Sinodo di Brest del decennio 1590-1600. Essi trattano della preparazione, dichiarazione, professione, promulgazione, ratificazione, difesa e conferma del ritorno della metropolia di Kiev alla comunione con la Sede Apostolica Romana.

Il P. Welykyj purtroppo non ha potuto confrontare con gli originali i documenti che si trovano negli archivi della Polonia e della Unione Sovietica e perciò li ristampa secondo le edizioni già esistenti. I documenti che si trovano negli archivi Romani, sono editi criticamente secondo gli originali. Per ogni documento sono indicate le edizioni già fatte e quando ciò è possibile, anche l'archivio, dove si trova attualmente. Tutti i documenti sono pubblicati nella loro lingua originale: latina, italiana, rutena, polacca. I documenti sono corredati di note esplicative riguardanti le persone e gli eventi menzionati in essi.

Il volume contiene anche le riproduzioni fototipiche di alcuni documenti e i ritratti di alcuni personaggi che hanno avuto parte importante nelle vicende del Sinodo di Brest. Il volume si chiude coll'elenco cronologico dei Pontefici romani, patriarchi costantinopolitani, nunzii, metropoliti, vescovi, imperatori, re e dei principali funzionari dello Stato polono-lituano, contemporanei del Sinodo di Brest.

Quasi tutti i documenti contenuti nel presente volume già sono stati pubblicati in diverse collezioni o allegati alle monografie sul Sinodo di Brest. Ma non era facile studiarli a causa della loro disper-

sione nelle varie edizioni. Alcune di queste edizioni sono del secolo scorso e benché non sono sempre molto perfette, sono uniche e non facilmente reperibili nelle biblioteche occidentali. Il P. Welykyj riunisce questi documenti, tanto diversi secondo l'origine e la lingua, in un solo volume e con questo rende un prezioso servizio agli studiosi. Intorno al Sinodo di Brest si è sviluppata l'ampia e appassionata polemica, nella quale i polemisti usavano quasi esclusivamente le fonti favorevoli alla loro tesi. Nel presente volume sono riuniti i documenti provenienti sia dai sostenitori sia dagli avversari del Sinodo di Brest e perciò è più facile loro confronto e loro valutazione critica.

Per raccogliere in un volume i documenti riguardanti il Sinodo di Brest era indispensabile scegliere i più importanti e i più caratteristici e in genere questa scelta è stata fatta bene. Ma sul processo fatto a Varsavia contro il protosincello Niceforo alla Dieta Generale nel 1597 troviamo nel volume sotto il n. 266 solo la relazione che è stata redatta dal punto di vista degli avversari della Unione di Brest. Sarebbe stato opportuno pubblicarvi anche le parti riguardanti la causa di Niceforo contenute nel diario e nelle relazioni sulla medesima dieta pubblicati nel volume XX degli Scriptores Rerum Polonicarum.

Nell'indicazione della lingua dei documenti stampati in caratteri cirillici si nota una certa incongruenza. Nell'introduzione al volume si dice che vi sono anche i documenti nella lingua « *ruthena* seu *ucraina* » (p. IX). Alla p. 17 nella nota 13 leggiamo: « Littera in lingua tunc temporis *ucraina* vel *bielarussa* ». Sulla p. 24 nota 18 sta: « in textu *rutheno* epistolae » e sulla p. 35 troviamo: « Textus *palaeoslavicus* ». Nell'indice cronologico dei documenti la lingua di essi viene indicata come « *slav.(-ica)* » fino al documento n. 236, ma dal documento 238 in poi sta sempre « *ruth.(-ena)* ». Eppure si tratta in fondo sempre della stessa lingua letteraria usata allora nell'ambito della metropolia di Kiev. Questa lingua deriva dalla lingua palaeoslava dei secoli X-XI, ma aveva allora già subito molte e caratteristiche modificazioni regionali. La metropolia di Kiev nello Stato polono-lituano era una istituzione ecclesiastica superetnica, comprendente diverse popolazioni. Tutto ciò che si riferiva a questa metropolia — popolazione, lingua letteraria, ecc. — veniva allora chiamato col termine superetnico di « ruteno ». Credo che sia molto opportuno conservare il termine « ruteno » in questo significato superetnico, quando si tratta della metropolia di Kiev fino alla sua soppressione nel 1839. Questo termine permette di tenere sempre chiaramente distinti i fatti riguardanti la storia della metropolia di Kiev presa nel suo insieme e le vicende storiche dei singoli gruppi etnici che ne facevano parte. Ciò vale anche per la lingua letteraria usatavi. Il termine di « lingua rutena » la distingue sia dalle lingue vive nazionali — (ucraina, biancorussa) — sia dalla lingua letteraria usata nello stesso tempo nell'ambito della metropolia — e poi patriarcato — di Mosca.

Sarebbe stato anche conveniente indicare, dove si trovano gli originali o le copie dei ritratti dei personaggi riprodotti nel volume. Inoltre un indice alfabetico dei nomi delle persone e delle località ricorrenti nei documenti avrebbe utilmente completato le note esplicative e gli elenchi cronologici.

G. Olšr S.J.

Roman Rössler, *Kirche und Revolution in Russland, Patriarch Tychon und der Sowjetstaat* (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Bd. 7), Böhlau Verlag, Köln-Wien 1969. S. 263.

Die meisten Geschichtswerke begnügen sich mit einer möglichst genauen Darstellung der Tatsachen ihres Forschungs-Gebietes, sei es weil eine solche Darstellung entweder bisher noch nicht vorliegt, oder auch weil dem jeweiligen Verfasser der Ausgangspunkt der bisherigen Darstellungen nicht entspricht, denn eine weltanschaulich voraussetzungslose Geschichtsschreibung, wie sie manche Kritiker verlangen, gibt es nicht. Die vorliegende Habilitationsschrift geht über diese Besonderheiten hinaus. In vorbildlicher Weise sucht sie auf dem Boden der Tatsachen ruhend die Entwicklung der geistigen Haltung der Leute ausfindig zu machen, mit deren Tun sie sich beschäftigt. Sie nimmt also nicht von Anfang an Partei für diese oder jene Handlungsweise, sondern sie zeigt uns auf, wie sich, in ihrem Fall die russische Kirche, in die durch die doppelt geartete Revolution des Jahres 1917 zweifach veränderte Lage der Kirche in dem neuen Staat hineingefunden hat.

Die russische Kirche hatte es besonders schwer. Von einem Zweig der Staatsverwaltung, zu dem sie sich seit Peter dem Grossen entwickelt hatte, zuerst zu einer selbständigen Organisation im neuen Patriarchat, deren Beziehungen zum Staat noch stark von den jahrhunderte-alten Anschauungen der byzantinischen Reichskirche beeinflusst waren, zu einem Zusammenleben neben oder unter einem gottlosen Staat war ein weiter Weg, der viele Steine des Anstosses barg. — Der Verfasser zeigt in vorbildlicher Weise, wie ihn der erste neue Patriarch Tychon nach etlichem Zaudern entschlossen gegangen ist. Die neue Patriarchatskirche konnte ja nicht die Leitgedanken der alten Patriarchatskirche aus der Zeit vor Peter dem Grossen übernehmen — noch viel weniger konnte sie sich die weltanschaulichen Leitsätze des Bolschewismus zu eigen machen, die auf ihre Vernichtung hinausliefen. Es ist klar, dass die Kirchenleitung anfänglich hin- und herschwankte. Sie musste es auch hinnehmen, dass sie eigentlich von allen Seiten — von aussen und von innen her — kritisiert wurde. Vor allem die "innere" Kritik scheint mir der Verfasser nicht recht zur Geltung kommen zu lassen. In den 10 Kapiteln seiner Abhandlung, die einzeln aufzuführen zu weit führen würde, zeigt der Verfasser, auf welchen Wegen der Patriarch Tychon zur Lösung gekommen ist, die — wie das letzte Kapitel sagt, von der "Symphonie"

als Ausgangspunkt zur loyalen Anerkennung der "Trennung von Kirche und Staat" führt — also zu einer Geisteshaltung, welche die russische Patriarchatskirche bis heute beibehalten hat. Und dies tat sie wohl auch durch die Härte der Tatsachen gezwungen aber ebenso aus religiösen Gründen.

Das Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Geistesgeschichte der ostslawischen Völker.

A. M. AMMANN S.J.

*Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb.* Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf MÜLLER (= Slavische Propyläen, Band 14), Wilhelm Fink Verlag, München 1967, pages XXIV+1-66, 95-97, 115-121, 136-150, 201-205.

I regret that this volume came into my hands for reviewing only recently. It will be of great service for scholars as well as for seminars on early Russian history and hagiography. The courageous publisher who has already reprinted several works of ancient Russian literature, should be sincerely congratulated.

The introduction is provided by prof. Ludolf Müller who is admirably suited for this task, because of his many studies on the first Russian martyrs. His introductory remarks sum up with characteristic lucidity and authority the results of this previous research.

The Slavic text is reprinted from the edition of D. I. Abramovič: *Žitija mučenikov Borisa i Gleba i služby im*, Petrograd 1916, although the sections easily accessible in other publications such as the chronicles together with texts of later origin are omitted in the present reprint. However the pagination of Abramovič is retained: hence the gaps in the page numbering.

The present volume contains:

*a*) The life of Boris and Gleb composed by Nestor (*Čtenie*), produced between 1079 and 1085.

*b*) The Tale (*Skazanie*), a vivid history of the suffering of the protomartyrs. It is ascribed to metropolitan John I and hence must have been composed before 1039. The editor calls it *Urlegende* and makes it dependent on the Saga, viz. the very first account of the violent death of Boris and Gleb that originated at the court of Jaroslav soon after 1019. We do not possess this oldest version but it can be reconstructed from the chronicles.

*c*) There follow the *Proložnyja skazanija* (Synaxarium), hagiographical sketches to be read ordinarily at Matins between the sixth and seventh canticles of the canon.

*d*) We find next the *Parimijnyja čtenija*, read at times during Vespers after the hymn *Lumen hilare.* More expressively called Pro-

phesies by the Greeks. They comprise passages from the Old Testament; on the feasts of some apostles we find readings from the Catholic Epistles. For the feast day of Ss. Boris and Gleb, instead of scriptural readings, we find brief panegyrico-hagiographical texts in the manuscripts. This is rather unique in the circumstances. We may assume that some unlightened copyist instead of biblical Paroemies inserted into the Vespers hagiographical readings he had found after the cathismas in Matins. These readings are no longer in use today but they are indicated in the ancient monastic Greek Typica.

*e*) Finally some ancient liturgical hymns are reprinted (*Tserkovnyja služby*).

The introduction gives a succinct historical background and a survey of the literary elaboration of the *passio* of the Russian protomartyrs whose veneration spread even to the countries outside Rus. Note 27 mentions the deposition of a part of the relics of Boris and Gleb in the "Sázava monastery in Prague". This is a minor slip. In fact the famous Slavic abbey is situated on the river Sázava, southeast of Prague, closer to Kutná Hora to whose district it belongs than to the capital of Bohemia.

On the whole this is a judicious presentation and we hope that some puzzling problems on the *vita et passio* of Boris and Gleb will be happily solved by the editor in future studies.

J. KRAJCAR S.J.

## Byzantina

Theodoros N. VLACHOS, *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon* (= Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἵδρυμα Μελέτων Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, 112), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1969, pp. VIII+140.

Melènikon — in slavo: Melnik — è oggi una piccola città macedone, tra lo Strymon e il Nestos, inclusa nei confini della Bulgaria. Piazzaforte della linea di difesa bizantina nei Balcani, dalla caduta di Costantinopoli in mano ai Crociati (1204) in poi, Melènikon è un pomo di discordia tra Greci da una parte e Bulgari dall'altra. Nessuna meraviglia se la storiografia della città risenta delle passioni nazionali.

L'Autore di questo lavoro, presentato nel 1967 come 'Inaugural-Dissertation' all'Università di Colonia, ha inteso fare opera di pura ricerca storica; cioè ha spigolato le testimonianze delle fonti e ha cercato di illustrarle sistematicamente tenendo d'occhio le acquisizioni degli studi moderni sia greci che bulgari.

Il quadro offertoci dal Vlachos risente necessariamente dello stato delle fonti, che sono relativamente poche, frammentarie e lacunose; ma non è privo di interesse e di attendibilità. Premesse buone notizie sulla posizione geografica, sulle caratteristiche etniche ed economiche del territorio su cui sorge Melènikon (nome che il Vlachos

non trascura di indagare), egli traccia uno schizzo storico che va dai tempi classici ai nostri giorni. La storia vera e propria di Melènikon inizia nel capitolo IV, dove si affronta la data della sua fondazione, che da una tradizione locale verrebbe fatta rimontare ai tempi di Giustiniano I (527-565); mentre è documentato con certezza che la città già esisteva nel 1014 e che un secolo dopo essa era capitale del ' tema ' Zagarion (cfr. pp. 20-25). Comunque, data la sua posizione strategica, Melènikon ebbe una parte importante durante le guerre bulgaro-bizantine sotto Basilio II (976-1025) e durante la francocrazia (1204-1261); essa in quei decenni e nei seguenti venne occupata successivamente dai Bulgari, dai Bizantini, poi dai Bulgari di nuovo e dai Bizantini; nel secolo XIV fu preda anche dei Serbi, finché nel 1373 fu conquistata dai Turchi, che la tennero fino al 1913 (cfr. pp. 26-53).

Per completare il quadro bizantino della città, a questo punto l'A. inserisce una sintesi espositiva sui monumenti bizantini di Melènikon. La tradizione orale parla di ben 72 o addirittura 75 chiese e monasteri, non contando gli edifici profani. Il Vlachos, dopo aver riprodotto, una lista di 40 titoli di Chiese compilata nel 1907 da Paul Perdrizet, descrive, sulla base dei magri dati a sua disposizione, 2 edifici privati, 3 monasteri e 12 Chiese. Di tali edifici, in gran parte rovinati da azioni di guerra e dall'incuria, benché talvolta ornati di affreschi parietali, il Vlachos offre qualche fotografia di scarsa riuscita tecnica, ma preziosa per la rarità.

Questo panorama di storia civile è integrato da uno schizzo di storia ecclesiastica, da un abbozzo della storia della città in epoca postbizantina — cioè turca (1373-1913) e bulgara (1913 in qua) — e da alcuni appunti prosopografici su quattro cittadini notevoli di Melènikon. Il volume è chiuso da una bibliografia sistematica e da un indice dei nomi e delle cose notevoli.

L'utilità del volume sta nella ricchezza del materiale raccolto e nell'ordine logico con cui è stato elaborato e interpretato.

C. Capizzi S.J.

Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress* (= Dumbarton Oaks Studies), Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1967, pp. 151 con 1 tav. f.t.

Era nota da lungo tempo una ' profezia ' della Sibilla Tiburtina. Edita per la prima volta nel 1563, essa conobbe varie ristampe. Sul finire del secolo scorso, Ernst Sackur ne curò un'edizione seguendo i metodi più scaltriti della critica testuale e della ricerca storica (*Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a.S. 1898; ristampa presso la Bottega d'Erasmo, Torino 1963). I manoscritti latini che tramandavano la ' profezia ' risalivano a non oltre il secolo XI; ma il Sackur seppe scorgere nel testo una stratificazione progressiva congetturando

a ragione che il nucleo primitivo doveva datare dalla seconda metà del secolo IV d.C.

Oltre alla versione edita dal Sackur, erano note pure alcune versioni orientali ed altre tre versioni latine della ' profezia '. Di queste ultime una era stata già pubblicata da R. Usinger in « Forschungen zur Deutschen Geschichte » 10 (1870), pp. 621-631, e poi in MGH, *Scriptores*, XXII, Hannover 1872, pp. 375 s.; le altre due si conservano ancora inedite rispettivamente nel *cod. Monacensis Lat. 17742*, saec. XII, ff. 42-51, e nel *cod. Lambacensis membr. LXXVII* (ora nella Newberry Library, Chicago, Ry. 6) saec. XII, ff. $198^r$-$202^v$.

L'esame di alcune di codeste versioni aveva fatto supporre che il testo latino dovesse dipendere, almeno nel suo strato più antico, da un originale greco. L'ipotesi si rivelò ben fondata. Nel 1949, Silvio Giuseppe Mercati annunziava al mondo dei dotti di aver scoperto il testo greco della ' profezia ' nel *cod. Athos 1527* (Karakallou 14) del secolo XII e in un altro codice non identificato del secolo XIV (vedi: « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves » 9 [= Παγκάρπεια, *Mélanges Henry Grégoire*, Bruxelles 1949, pp. 473-481]).

Nel dare tale annuncio, il Mercati rimandava ' ad altra sede la discussione di tanti e tanti punti del testo greco ' da lui scoperto e del quale offriva soltanto il titolo e l'*incipit*. Ma, in realtà, la morte raggiunse 14 anni dopo il grande Bizantinista senza che egli fosse ritornato più sulla sua scoperta.

Il prof. Alexander cominciò ad occuparsene, con l'aiuto dello stesso Mercati, fin dal 1960. I suoi studi sulla letteratura apocalittica o chiliastica avevano richiamato la sua attenzione sul nuovo testo greco.

La monografia presente testimonia di uno studio lungo e penosissimo, di un acume critico raffinato e di una rara erudizione filologica. Ogni capitolo e ogni pagina ne forniscono la prova, perché ci si accorge subito che non c'è problema di critica testuale, di interpretazione linguistica o di identificazione storica e geografica, a cui l'A. tenti di sottrarsi.

Innanzitutto il prof. Alexander ha identificato il secondo codice greco, a cui aveva fatto cenno il Mercati, col *Vatican. graec. 1120*, saec. XIV. Poi, nel 1961, ha avuto la fortuna di scoprire un terzo manoscritto col testo greco della ' profezia ': il *cod. Atheniensis Bibl. Nat. 2725* (*Suppl. 725*). Stabiliti i rapporti di parentela fra tali codici e tenendo sott'occhio la tradizione latina, egli s'è sobbarcato alla faticosa ricostruzione del testo critico greco, al quale ha fatto seguire una diligente traduzione inglese, fornendo l'una e l'altra di un sobrio commentario prevalentemente linguistico e storico (pp. 29-40). La lettura attenta dell'apparato critico e del commentario dimostra che non sono state poche né lievi le difficoltà da superare; ma il prof. Alexander è andato ben oltre nelle sue indagini.

Ha dedicato ben cinque capitoli per stabilire nel modo più sicuro possibile la data e la provenienza del testo greco in questione,

i suoi rapporti coi testi latini, la cornice storica e il ' vangelo sibillino ' in esso contenuti, il suo valore storico, la prospettiva geografica storica ed escatologica che la Sibilla vi esprime. Il capitolo VIII è dedicato invece a una fine analisi dei metodi e delle finalità perseguite dagli scrittori apocalittici, così come si possono scorgere nel nostro testo. Dopo un'appendice sul misterioso ' guerriero ' di Gerapoli nella provincia Euphratensis, alla cui opera antipagana la Sibilla dà un particolare rilievo, il libro è chiuso da una serie di ' conclusioni ' (pp. 136-143), che ne riassumono bene i risultati principali. Noi ne accenneremo solo alcuni.

Il nostro testo greco fu scritto durante il regno dell'imperatore Anastasio I (491-518) e sotto l'impressione deprimente prodotta dalle sconfitte degli eserciti bizantini nei primi due anni della guerra che aveva scatenato il re persiano Kawad I nel 502; ciò induce a pensare che l'autore lo scrisse verso il 503/4. Dalle conoscenze geografiche che egli dimostra, si deduce che egli scrisse a Heliopolis/Baalbek oppure nelle sue vicinanze; dall'importanza data agli elementi religioso-cristiani e dal modo come egli giudica la politica religiosa di Leone I, Zenone ed Anastasio I, si ricava invece con chiarezza che l'autore è non solo cristiano, ma anche calcedoniano. Nel compilare il testo greco attuale, egli si è servito dell'originale greco (se esistette) del tardo IV secolo (probabilmente del tempo di Teodosio I [379-395]) e della supposta traduzione latina quasi contemporanea, divinata dal Sackur. La versione greca attuale della ' profezia ' non è, come si espresse il Mercati, ' il testo greco della Sibilla Tiburtina ', ma solo *uno* dei suoi rimaneggiamenti.

Questi ed altri risultati lasciano intuire il valore del volume. Anche se non tutte le soluzioni proposte dal prof. Alexander saranno definitive, i cultori di storia tardo-antica e di filologia greca e bizantina gli saranno riconoscenti per aver messo a loro disposizione un nuovo testo di notevole interesse e per aver fatto il possibile allo scopo di renderlo accessibile ed utilizzabile.

C. Capizzi S.J.

## Artistica

Ludwig Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien. Bd. I: Frühchristliche Mosaiken in Misis-Mopsuhestia*, Bongers, Recklinghausen 1969. S. 233, Tafeln 196.

Der vorliegende, vorläufig erste Band des Werkes von L. Budde über: "Antike Mosaiken in Kilikien" beschäftigt sich ausschliesslich mit dem nur in kläglichen Resten erhaltenen Fussboden einer altchristlichen Basilika in Misis-Mopsuhestia, wie der Verfasser die Örtlichkeit nennt, der — und das ist allerdings von Bedeutung — schon aus dem vierten Jahrhundert nach Christus stammen dürfte. Der ganze übrige Bau der Kirche ist teilweise durch die gerade in

jener Gegend häufigen Erdbeben, teilweise aber auch durch äussere Gewalt schon sehr früh zerstört und verschleppt worden. Der äusserst rührige Verlag Aurel Bongers in Recklinghausen hat alles, was ihm möglich war, getan um in — so hoffen wir — naturgetreuen farbigen Nachbildern, aber auch in reichlichen Schwarz-Weiss-Tafeln die noch nicht verschwundenen Reste für die Nachwelt zu erhalten — und dafür sei ihm Dank gesagt.

Die Beschäftigung mit den kärglichen, noch erhaltenen Mosaikstreifen und Bildern führt den Verfasser des Buches auf zwei verschiedene Gebiete: zum ersten auf die ästhetische Wertung der Mosaiken, die notwendig eine ins Einzelne gehende Beschreibung derselben voraussetzt, und zweitens eine Beurteilung des religiösen Inhalts der wenigen noch erhaltenen Bilder oder Bildfolgen. Diesen beiden Aufgaben hat L. Budde sich mit Erfolg gewidmet.

Es zeigt sich, dass das heute so armselige Fussbodenmosaik einst ein sehr prächtiges Kunstwerk war, das sich — wie man das für die ganze Kirche annehmen darf — neben den vielen schon existierenden Kunstwerken der Städte Kilikiens wohl sehen lassen konnte. So fällt eher auf, aus welch früher Zeit diese Kirche stammte — wie also die kirchliche Kunst nach dem Sieg des Christentums in jenen Gegenden fast explosionsartig aufbrach. Ich wüsste kaum ein ähnliches Beispiel aus so früher Zeit aus dem lateinischen Kulturkreis oder auch aus Ägypten zu nennen.

Gar verschiedene Erkenntnisse ergeben sich aus den wenigen erhalten gebliebenen Resten. Zum ersten sind zur Erläuterung der mit Samson und seinen Taten sich beschäftigenden Mosaiken ziemlich viele griechische Schrifttexte zu lesen, die also recht frühe Paralleltexte zur Septuaginta darstellen. Sie dürften eigentlich in keiner Ausgabe dieser Texte fehlen. — Ich habe aber keine Erklärung dafür gefunden, warum die Männer, die jene Bilder in Auftrag gegeben haben, gerade die Taten Samsons abbilden liessen. Und das zu wissen, wäre doch interessant. Auch zu erfahren, wo die Vorbilder dieser Szenen zu suchen sind, wäre von Wert. Der Hinweis auf späte ähnliche Bilder im Rheinland scheint mir nicht zu genügen. Hier meldet sich wieder die Frage nach der religiösen Malerei des späten Judentums, wobei natürlich schon die Frage auftaucht, was wohl "das späte Judentum" überhaupt ist.

Wir sehen auch die Arche Noes ganz eindeutig als Symbol der Kirche sowohl in der ursprünglichen Darstellung wie in einer viel späteren stümperhaften "Ausbesserung". Damit treffen sich diese Bilder mit westlichen frühen Fresken in den römischen Katakomben. Von der späteren ostkirchlichen Abneigung gegen Symbole ist also zu jenen frühen Zeiten nichts zu spüren. Hier taucht natürlich die Frage auf, was ein "Symbol" nun eigentlich ist. Bezieht es sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf Sachen? Hat man in späteren Jahrhunderten das "Symbol" anders aufgefasst als früher?

Man sieht, dass auch ein sehr trümmerhafter Fussboden uns etliche Probleme zur Lösung aufgibt. Unter dieser Rücksicht ist die

Arbeit des herausgebenden Verlags, denn ohne die vielen Abbildungen wäre das Buch nicht halb soviel wert wie es das jetzt ist, wie auch der Fleiss des Verfassers ein Gewinn für die Wissenschaft. Wir warten auf den zweiten Band, der uns — so hoffen wir — mit neuen Mosaiken bekannt machen wird.

A. M. Ammann S.J.

## Varia

René Metz & Jean Schlick, *RIC 69, Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes*, t. 3, CERDIC, Palais Universitaire, Strasbourg 1970, 480 p.

Tout en gardant les mêmes caractéristiques que le tome précédant, paru en septembre 1969, ce répertoire pour 1969 a été amélioré. Un ouvrage de ce genre vaut par le nombre des publications relevées et par la précision de son index systématique.

La première partie de l'ouvrage comprend les relevés bibliographiques de 5715 publications, réparties alphabétiquement par pays. Un index général, établi par ordinateur I.B.M. et rédigé en cinq langues, comporte cette fois 1500 mots-clés. Enfin une brève notice explicative suffit à rendre la consultation de l'ouvrage d'une extrême simplicité. Dix huit pays et l'Afrique forment l'aire géographique ainsi couverte; il faudra l'étendre à de nouvelles zones, et sans doute inclure d'autres langues!

Or l'ampleur de la documentation impose des limites et donc une sélection plus rigoureuse. On mesure l'importance d'une analyse et d'une indexation compétente de la documentation dépouillée pour assurer au Répertoire sa valeur scientifique. Il a déjà fallu renoncer à publier in extenso dans ce tome 3 les publications de moindre importance, qui apparaissent néanmoins dans l'index général; quelques unes y figurent même avec la mention: « très important »! Il s'agit là d'une erreur technique: on saura y remédier dans les éditions suivantes. A partir du RIC 70, les auteurs adopteront aussi une répartition plus précise pour indiquer la confession dont traite l'auteur de la publication recensée; peut-être évitera-t-on ainsi que le même article, paru dans Concilium, recoive selon les pays, tantôt l'indexation catholique (2), tantôt orthodoxe (3).

La liste des mots-clés reste ouverte, puisqu'elle reflète fidèlement les thèmes majeurs de la recherche contemporaine sur le christianisme. C'est d'ailleurs en fonction du nombre de mots-clés que le RIC devient l'équivalent d'une bibliographie analytique.

Comme instrument de travail, ce Répertoire rendra de grands services à tous ceux qu'intéresse l'étude du christianisme. Conçu dans une perspective vraiment œcuménique, il fournit dès à présent une information précieuse sur les publications orthodoxes: nous le recommandons à ce titre aux œcuménistes.

Ch. Indekeu S.J.

Henrica FOLLIERI, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti, commentariis et transcriptionibus instructi* (= Exempla scripturarum edita consilio et opera Procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani, fasciculus IV), Apud Bibliothecam Vaticanam 1969, pp. 110 con 70 tavv. f.t. in fascicolo sciolto.

Ci si ingannerebbe di molto se si credesse che ci troviamo di fronte a una ristampa, magari aggiornata, dei famosi *Specimina codicum graecorum vaticanorum,* raccolti oltre 60 anni or sono da Pio Franchi de' Cavalieri e da Johannes Lietzmann (Bonn 1910; 2ª ediz. 1929). Quel fascicolo aveva, a detta degli stessi Autori, scopi puramente didattici; e, se esso ha reso e rende tuttora buoni servizi anche in sede scientifica, ciò si deve alla cura intelligente con cui vennero scelte e ordinate le 50 tavole desunte da altrettanti codici, quasi tutti datati o databili approssimativamente e forniti dall'indicazione del luogo di provenienza. Questo volume della Follieri invece mostra intendimenti più scopertamente scientifici, sebbene la sua impostazione metodologica e la sua veste tipografica riescano molto comode anche agli effetti dell'insegnamento universitario.

Esso presenta al lettore ben 70 tavole in fototipia in bianco e nero, riprodotte in altrettanti fogli di cartoncino, che misurano 33 × 24 cm. e sono raccolti in un mazzo sciolto; alle tavole si aggiunge un volume con le trascrizioni e l'apparato scientifico; il tutto è protetto da un'apposita busta in plastica.

Le 70 tavole riproducono in facsimile 70 pagine di 69 codici diversi (giacché le tavv. 7-8 sono state eseguite su due fogli dello stesso *Vat. gr.* 354) e presentano a piè di pagina gli stessi dati codicologici riassunti pure nella doppia copia dell'indice delle tavole (Conspectus Tabularum): la segnatura del codice utilizzato, il suo contenuto, il luogo della sua origine, l'eventuale nome del copista, la data esatta od approssimativa della sua produzione, il numero della pagina riprodotta e trascritta.

Non ci sembra il caso di fermarci sulla riuscita tecnica dell'opera e soprattutto delle tavole; queste ci sembrano di una chiarezza e di una fedeltà perfette, sia pure nei limiti consentiti dalle condizioni dei mss. originali. Mette il conto invece insistere su altri aspetti.

Come risulta dalla prefazione (p. 5), la Follieri ha inteso illustrare le scritture librarie greche del Medioevo, cioè dei secoli IV-XVI. Perciò essa ha scelto codici possibilmente datati e forniti dell'indicazione del luogo di provenienza. E si nota che i mss. utilizzati provengono da tutta l'area dell'Impero Romano d'Oriente, detto in seguito — ed a ragione — Impero Bizantino: Egitto, Palestina, Siria, Asia Minore, Costantinopoli, Grecia e Balcani, Roma e varie regioni d'Italia; anzi non mancano due esempi di codici provenienti dalla Russia (tavv. 54-55, desunte da *Vat. gr.* 840 e 779).

La disposizione cronologica dei mss. e dei facsimili rispettivi permette alla Follieri una classificazione delle scritture, che è molto generica, ma di notevole aiuto didattico e scientifico. Le prime 11 tavole, ricavate da 10 mss., corrono dal secolo IV all'anno 800 e presentano, tutte, scritture in lettera maiuscola. Tutte le rimanenti invece mostrano scritture in lettera minuscola: 1) *codici vetustissimi*: 8 tavv. da 8 mss. compresi tra il sec. IX e la metà del sec. X; 2) *codici vetusti*: 20 tavv. da 20 mss. scritti tra la metà del sec. X e la fine del sec. XII; 3) *codici più recenti*: 23 tavv. da 23 mss. datati entro l'inizio del sec. XIII e la metà del sec. XV; 4) *codici posteriori alla caduta di Costantinopoli*: 8 tavv. da 8 mss. datati negli anni 1461-1552.

All'utilità di tale schema cronologico-paleografico contribuisce non poco l'indicazione — quando è possibile — del luogo in cui il ms. venne copiato. In un buon numero di casi, si può indicare il nome dello stesso amanuense o copista, che talvolta si identifica con l'autore dello scritto, e quindi ci pone alla presenza di un autografo (cfr. ad es. tav. 18, *Urb. gr.* 35: scolî di Areta ad Aristotile; tav. 44, *Vat. gr.* 165: pagina parzialmente autografa di Niceforo Gregora; tav. 46, *Vat. gr.* 101: lettera autografa di Demetrio Cidone).

Il fascicolo che accompagna il mazzo dei facsimili, oltre alla trascrizione dei testi fotocopiati, presenta per ogni singolo facsimile: 1) tutti i dati codicologici del ms. da cui è stato desunto il testo fotocopiato; 2) i dati bibliografici (studi, edizioni, ecc.) concernenti lo stesso ms.; 3) l'indicazione delle pubblicazioni dove il ms. sia stato eventualmente riprodotto in facsimile.

Alla fine si trovano tre indici che facilitano l'uso dell'opera. Nel primo si ha, in disposizione sinottica, la segnatura del ms., la pagina riprodotta e trascritta, il numero delle pagine in cui si tratta del ms. e si trova la trascrizione, infine il numero della tavola corrispondente; nel secondo si ha una disposizione analoga degli stessi elementi, meno quello della pagina riprodotta in facsimile, ma con in più le datazioni dei singoli mss. le quali determinano l'ordine dell'indice stesso; nel terzo si ha invece un elenco minuzioso dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 102-110).

La lettura attenta sia delle trascrizioni, fatte con una meticolosità ammirevole, sia del corredo bibliografico e degli accenni storico-critici che lo accompagnano, dimostrano che la Follieri, molto apprezzata per altre sue opere di carattere agiografico ed innografico, padroneggia con rara sicurezza il campo minato della paleografia greca. Se si sa prescindere, come si deve, da qualche lieve svista bibliografica o da qualche errore tipografico, non si ha difficoltà a riconoscere che, tra le varie pubblicazioni paleografiche del genere, questo volume occuperà per lungo tempo un posto d'onore; perché non sono pochi né piccoli i servizi che esso potrà rendere.

C. Capizzi S.J.

Michael LEHMANN, *Leitfaden der Ostkirchen, das geistliche Profil der Ostchristen*; in: Sammlung "Aus Christentum und Kultur", Verlag Brüder Hollinek, Wien 1969, 164 S.

Was der V. mit seinem Buch will, sagt er selbst in der Einleitung: "Unser Leitfaden will in einem knappen Ein- und Überblick eine sachliche Orientierung über die Geisteswelt und Lebenskraft des Christlichen Ostens ermöglichen. Das geistliche Profil des Christlichen Ostens als Ganzes zeigt die Eigenart sowie das gemeinsame Erbgut desselben in Gegenwart und Vergangenheit an. Die Bestandaufnahme will nüchtern und sachlich das Selbstverständnis der einzelnen Ritenfamilien einfangen und registrieren und so manches Missverständnis richtigstellen. So kann das gemeinsame Erbe zum Abbau von Fehlmeinungen beitragen". Wir müssen anerkennen, dass dem V. dies alles recht gut gelungen ist.

Er gibt zunächst einen gedrängten Überblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Ostkirchen, stellt sodann ihre Glaubens- und Sittenlehre dar sowie ihr Kirchenrecht und ihre Liturgie. Besonders bemerkenswert und eigenständig ist das Kapitel über die Glaubensverkündigung und die Missionstätigkeit der Ostkirchen. Auch die besonders bemerkenswerte grossartige Missionstätigkeit der Ostsyrer wird hier kurz behandelt. Der Geistigkeit der Ostchristen und ihren Heiligen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Besonders nützlich ist der Abschnitt über die ökumenischen Kontakte der Ostkirchen untereinander und mit den westlichen Kirchen.

Ein recht umfangreiches Literaturverzeichnis ist beigefügt, das natürlich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben will. Beim Kapitel "Geistigkeit" hätte man aber unbedingt eine Erwähnung der wichtigsten Werke von Irénée Hausherr, des Altmeisters orientalischer Spiritualität, erwartet. Unter "Glaubenslehre" ist keine der zahlreichen Publikationen von Bernhard Schultze S.I. erwähnt. Einige theologische Veröffentlichungen von W. de Vries werden zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, sind aber in der Darstellung unberücksichtigt geblieben. Sehr nützlich ist die "Okumenische Zeittafel" (S. 134, ff).

Es ist heute ein recht gewagtes Unterfangen, wenn ein einzelner Mann das gesamte weite Gebiet der Ostkirchenkunde in einem kurzen "Leitfaden" behandeln will. Der Fachmann auf einzelnen begrenzten Sachgebieten wird ihm mit Leichtigkeit Fehler nachweisen können. Es seien einige aufgeführt: Das Konzil von Nikaia wies dem werdenden Patriarchat von Antiochien noch kein bestimmtes Territorium und deshalb auch keine bestimmte Anzahl von Bistümern zu (S. 12). Schon längst vor den durch König Schāpūr I. verschleppten Kriegsgefangenen aus Syrien kamen christliche Missionare nach Persien (S. 13). Die Unabhängigkeitserklärung der Persischen Kirche im Jahre 424 bedeutete keine Lostrennung vom Patriarchat Antiochien, zu dem die Persische Kirche nie gehört hatte (S. 13 und "Ökumenische Zeittafel" S. 134). Diese Unabhängigkeitserklärung war im Sin-

ne der Ostsyrer kein Ausscheiden aus der Gemeinschaft der Reichskirche (S. 15). (Vgl. zur Sache: W. de Vries, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?, in: Mélanges Eugène Tisserant, Band III, Studi e Testi 233, Vatikan 1964, 429-450). — Von einer Errichtung eines koptischen katholischen Patriarchats im Jahre 1824 (S. 23) kann keine Rede sein. Es handelte sich um einen vollkommenen Fehlschlag. — Die Ostsyrer erkannten auch theoretisch den Primat des Papstes nicht an (S. 29). Der Rezensent glaubt dies in seinem Buch "Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer" (Rom 1955) nachgewiesen zu haben. Das vom V. (S. 29, Anm. 16) zur Sache zitierte Werk von Khayyath aus dem Jahre 1870 ist üble, zeitbedingte Apologetik. Die Glaubenslehre der Vorchalkedonier beruht nicht auf Eutyches (S. 32), der von ihnen vielmehr entschieden abgelehnt wird.

Trotz dieser und anderer Irrtümer, die in einem zusammenfassenden "Leitfaden" kaum zu vermeiden sind, ist das Buch Lehmanns eine recht brauchbare Einführung in das weitschichtige Gebiet der Ostkirchenkunde.

W. de Vries S.J.

Paul Canart-Vittorio Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (= Studi e Testi, 261), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1970, pp. xv+709.

Come fa sapere il P. Alfonso Raes S.J., Prefetto della Vaticana, questo nuovo volume della grande Collana, a cui appartiene, ha avuto origini, per così dire, private o personali: l'idea di compilarlo venne suggerita dalle raccolte di note e schede bibliografiche sui singoli codici greci della Vaticana, iniziate ad uso personale dal cardinale Giovanni Mercati e poi arricchite da alcuni *scriptores* della Biblioteca, come Robert Devreesse, Ciro Giannelli e Paul Canart.

La finalità e la struttura del volume si trova ben definita nell'Introduzione: si vuole offrire agli studiosi ' una raccolta di schede bibliografiche concernenti i manoscritti greci dei fondi custoditi nella Biblioteca Vaticana '; raccolta che è stata concepita ' come sussidio, funzionale e materiale, non critico e non definitivo ' (p. vii).

Infatti, dopo aver esposto nella stessa Introduzione le ' regole adottate nella compilazione ' e i ' principali strumenti per lo studio dei manoscritti greci della Biblioteca Vaticana ' (pp. ix-xv), si offre l'elenco delle ' pubblicazioni prese in esame ', cioè libri (pp. 3-93), riviste (pp. 94-97), opere collettive ed anonime (pp. 98-101); da tale elenco, che fa da chiave alle schede bibliografiche sui singoli codici, si passa alle liste delle schede stesse (pp. 105-708). Diciamo ' liste ' al plurale, perché i compilatori hanno, e giustamente, distribuito le schede raggruppandole secondo i fondi originari dei codici: Archivio di S. Pietro, Barberiniani, Chigiani, Ottoboniani, Palatini, di Pio II, Reginensi, Rossiani, Urbinati, Vaticani.

Le schede sono disposte naturalmente secondo l'ordine progressivo che è consentito dalle loro segnature attuali; perciò non mancano tavole di concordanza delle segnature odierne con quelle antiche, spesso di grande utilità.

Sarebbe erroneo credere che le liste offrano schede o riferimenti bibliografici su *tutti* i codici dei singoli fondi; un buon numero di codici sono stati semplicemente saltati, forse perché finora quasi ignoti (come ci pare il caso di quelli dell'Archivio di S. Pietro) o mancanti di una descrizione tale da suscitare l'interesse degli studiosi nei loro riguardi. Comunque, se il nostro conteggio non sbaglia, le schede raccolte nel volume permettono di conoscere edizioni, analisi paleografiche e testuali, studi filologici e storici d'ogni genere su circa 4200 codici greci, e ciò in pochi secondi.

Un servizio, questo, di cui gli studiosi non saranno mai abbastanza grati ai valenti compilatori e ai loro collaboratori; soprattutto se si considera il valore eccezionale di molti dei codici elencati.

C. Capizzi S.J.

Wolf Giusti, *Russi dell'Ottocento*, Edizioni Abete, Via Prenestina 683, Roma 1970, pages 462.

The author gathered together in one volume the ten monographic sketches on the nineteenth century Russian writers and thinkers which he had published previously in different Italian reviews. Special attention is given to the particular shape western social, philosophical and economic ideas took after being transplanted on Russian soil. The starting-point is the age of Alexander I, an atmosphere conditioned by a massive encounter between Russian society and the West, from which two separate movements took root: slavophilism and occidentalism.

The work opens with Peter Čaadaev, an "occidentalist declared insane" by the government of Nicholas I and concludes with the anarchist prince Peter A. Kropotkin who died in a kind of "a cage of gold" in Lenin's Russia in 1921.

The "Annotations to Dostojevskij" form the core of the volume and though the author makes his way through well known terrain, he does it with much understanding and insight. He calls attention of the reader to the doubling of personality frequent in the heroes of Dostojevskij, to the tension between God and demon, devotion to Christ and blasphemy, characteristic of the same person. In the story *Vlas* from the *Diary of a Writer* (1873) the diabolic obsession of the young villager is more abominable than is suggested. The young man fired his gun not on the *pane benedetto* (blessed bread that is being distributed after the liturgy) but on the consecrated bread — the Holy Eucharist.

This lack of equilibrium also characterizes "the most Russian" of the writers — A. A. Grigorev. The author in explaining this and

other peculiarities of Russian literary production points out that Russia did not experience any renaissance movement and was not fed on the luminous memories of the classical culture. The laws and customs of western chivalry remained foreign to her.

The author takes every opportunity to dwell on writers who sojourned in, or cherished a particular interest for Italy. Turgenev is studied exclusively on the Italian background.

Religious issues are ever present in nineteenth century Russian literature. For some concern for the faith was the centre of their lives. The author traces the spiritual itinerary of the jesuit I. S. Gagarin, shows how the political contrast Russia-Poland imposed a handicap on Russian catholicism, and delineates the importance of the renewed French catholicism for Russian religious thought. No less than 30 pages are dedicated to the restless Vladimir Pečerin, once professor of Greek in the university of Moscow, later a redemptorist priest.

Konstantin Leontev, a thinker ignored in the Soviet Union today, but appreciated in the West, following a profound spiritual crisis found his desired peace of mind in the traditions of Eastern Christianity. His last refuge was the monastery Optina Pustyn, where a few months before his death he took monastic vows.

It is a lively, helpful and readable volume and prompts our admiration on account of the amount of Russian and foreign literature quoted or referred to. Some Russian works cited are rare even in well furnished libraries. The work is intended for educated readers, already familiar with the nineteenth century Russian mind. It is more brilliant than explanatory, with several journalistically attractive simplifications; it would gain in value by a more orderly a less sophisticated presentation.

J. Krajcar S.J.

Richard Seider, *Paläographie der griechischen Papyri*, Band II: *Tafeln*. Zweiter Teil: *Literarische Papyri*, Anton Hiersemann – Stuttgart 1970, pp. 189, con 77 fotografie in 40 tavv.

Il primo volume di quest'opera venne presentato da noi stessi oltre due anni fa (v. OrChrPer, 34, 1968, pp. 195-197). Rimandiamo dunque i nostri lettori a quella recensione per quanto riguarda le notizie generali.

Nel primo volume, l'oggetto della ricerca e della documentazione paleografica erano le scritture documentarie dei papiri greci, a partire dal 311 a.C. scendendo fino al 710 d.C. Gli esempi erano riprodotti da 58 papiri e da 6 ostraka, scelti ed ordinati in modo da suggerire un'idea dell'evoluzione della corsiva greca nell'arco del tempo suaccennato. In questo secondo volume continua la stessa inchiesta; muta il campo di ricerca. Vi troviamo 71 papiri letterari, riprodotti, come nel volume precedente, in bianco e nero, integralmente o par-

zialmente, ma nella grandezza dell'originale: si hanno 77 fotogrammi su 40 tavole fuori testo.

Salvo qualche rara eccezione (v. ad es. tav. XVI, 32a e 32b; tav. XXXIV), le riproduzioni su carta patinata robusta ci sembrano di ottima riuscita, anche se talvolta sorga il sospetto di avere sott'occhio la fotografia di una fotografia. Ma si sa che non sempre è possibile a uno studioso lavorare con materiale di prima mano.

Lo scopo di offrire una panoramica del divenire storico della scrittura greca libraria o letteraria è conseguito mediante la scelta di papiri databili generalmente con sufficiente approssimazione e talora con precisione. Ma alla cura della scelta il prof. Seider ha congiunto altre cure, che rendono la sua opera un modello di metodo: ognuno dei 71 papiri riprodotti è presentato brevemente sotto l'aspetto del suo rinvenimento, della sua conservazione, del suo contenuto, degli studi di cui è stato oggetto; poi viene trascritto prima in trascrizione diplomatica e poi in trascrizione corrente con relativo apparato critico.

Superfluo notare che un metodo simile, oltre che lo studio delle forme paleografiche, facilita e favorisce quello del contenuto dei papiri. Qui ci limitiamo a notare che molti papiri riguardano vari generi della letteratura profana (epica, lirica, commedia, filosofia, ecc.); ma un buon numero interessano i biblisti, i liturgisti e, addirittura, i cultori di innografia bizantina.

L'importanza della raccolta risulta anche da altre considerazioni. I papiri illustrati vanno dalla metà del IV secolo a.C. (P. Dervéni) al secolo VII-VIII d.C. (P. Berol. 13269), coprendo lo stesso arco cronologico della serie documentaria illustrata nel primo volume. Ma sotto l'aspetto della provenienza, c'è qualcosa di diverso: una maggiore varietà. Il N° 1 (P. Dervéni, ritrovato nel 1962 a Dervéni presso Salonicco) proviene dalla Grecia; il N° 30 (P. Vat. Gr. 11) dalla Marmarica in Libia; il N° 65 (Cod. purpureus petropolitanus) da Sarmushaly nella Cappadocia; dei rimanenti, 46 provengono da 19 località egiziane ben precisate; 22 da località ignote. Tale diversità geografica è molto importante per lo studio delle caratteristiche paleografiche di una data epoca. In questo senso, abbiamo almeno un caso nel quale è possibile fare un confronto istruttivo: se si paragona la scrittura del P. Dervéni (tav. I) con quella di due esempi egiziani, che sono contemporanei o di poco posteriori, P. Berol. 9875 e P. Berol. 13270 (tav. II, 2 e 3), si osserva facilmente che le forme della scrittura del P. Dervéni sono più legate alle forme della scrittura epigrafica.

Osservazioni analoghe potrebbero farsi a più riprese. Ma, se dal campo delle forme scrittorie passiamo a quello contenutistico, si potrebbero aggiungere molti rilievi positivi, come abbiamo già accennato indirettamente. Ne facciamo uno solo. C'è un esempio che sorprenderà più di un lettore, non appena verrà conosciuto attraverso la magnifica riproduzione fotografica della tavola XVI. Si tratta del P. Bodmer IV, che ci ha restituito interamente la commedia ' Il di-

scolo ' di Menandro; questo papiro-codice, scritto tra il III e il IV secolo d.C., presenta un raro esempio di scrittura libraria che assomigli a quella documentaria coeva (tav. XVI, 51a-51b; cfr. l'introduzione, le trascrizioni e il commento nelle pp. 136-139).

Alla fine della prefazione, il Prof. Seider dichiara che si riterrebbe soddisfatto nei suoi intenti se questo volume, come il primo, servisse ' come introduzione pratica allo studio della paleografia dei papiri greci letterari ' (p. 8). L'impostazione dell'opera, la diligenza e la scienza prodigatevi, e i dieci indici di cui questo volume è fornito ci inducono a pensare che le sue fatiche renderanno frutti a un livello molto più alto.

C. Capizzi S.J.

# NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Gastoni ZANANIRI, O.P., *Le Saint Siège et Moscou*, Éditions Spes, Paris 1967, S. 172.

Der sehr fruchtbare Schriftsteller G. Zananiri hat vor allem aufgrund von verschiedenen Artikeln in der Zeitschrift « L'ami du clergé » eine flüssige Darstellung der Beziehungen des Heil. Stuhles im besonderen zu dem neuen Russland geschrieben. Das Buch liest sich leicht und ist — obgleich nicht in allem vollständig — vertrauenswürdig. Man kann es sicher empfehlen.

A. M. AMMANN S.J.

Herbert HUNGER-Otto KRESTEN, *Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 2, codices juridici, codices medici* (= *Museion*, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. Neue Folge), Georg Prachner Verlag, Wien 1969, XVI+126 pag.

18 codici giuridici dei quali i 1-3, 6-14 e 18 sotto il titolo di *Juristische Sammelhandschriften*. 53 codici medici dei quali i 8, 15, 16, 18, 20, 21, 24-32, 37, 40, 41, 43-45, 47, 48, 50, 52, 53 sotto il titolo generale di *Medizinische Sammelhandschriften*. Descrizione e indice analitico di ogni codice. Indice alfabetico di tutto il catalogo. Appendice degli *incipit* di testi anonimi o poco conosciuti.

M. ARRANZ S.J.

Ludwig BERTSCH, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom*. Eine materialkerygmatische Untersuchung (=Trierer Theologische Studien, 17), Paulinus Verlag, Trier 1966. XVI und 154 Seiten.

Die Arbeit behandelt das Hauptthema christlicher Verkündigung: das Erlösungsgeheimnis in Christus. Dies wird untersucht und dargestellt am Beispiel Hippolyt's von Rom, eines Hauptzeugen altchristlicher Glaubensverkündigung. Mit der mehr praktischen Themenstellung ist es gegeben, daß der Verf. sich vor allem um eine Gesamtschau bemüht, d.h. um die von Hippolyt erfaßte Einheit der Heilsgeheimnisse im Christusgeheimnis, in dem sich seinerseits

der göttliche Heilsplan mit dieser Welt und in dieser enthüllt und entfaltet. Textkritische Fragen und ausführlichere Analysen der reichlich zitierten Texte kommen dabei nicht immer zu ihrem Recht. Die vorgelegte Synthese des zentralen Kerygmas Hippolyt's bietet jedoch reiches Material, das für die heutige Verkündigung fruchtbar werden kann.

J. FRICKEL

R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church*, The Library of History and Doctrine, SCM Press, London 1962. 288 Seiten.

Ausgehend von der Tatsache, daß die christliche Botschaft in der frühen Kirche zunächst mündlich überliefert wurde, wird hier die alte Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in neuer Form gestellt. Nicht um Prioritätsfragen geht es dem Verf., auch nicht um Fragen nach einer oder mehreren Glaubensquellen, sondern um das gegenseitige Verhältnis von kirchlicher Tradition und der in der Kirche je neuen Auslegung der Hl. Schrift als genuiner Ausdruck dieser Tradition. Ist die notwendige Auslegung der Schrift einerseits bestimmt durch die kirchliche Tradition, so beeinflußt eben diese Interpretation ihrerseits wieder die kirchliche Tradition, die so mit der Interpretation einem Wachstum unterliegt. Aufgezeigt wird diese Bewegung am Beispiel der verschiedenen "Credo" und Glaubensregeln, der Gebräuche und Riten, sowie des neutestamentlichen Kanons. Durch Verarbeitung neuerer Literatur und die Auseinandersetzung mit dieser bleibt die Studie Hansons ein wertvoller Beitrag zur Frage nach dem Wesen kirchlicher Tradition, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil neu gestellt wurde.

J. FRICKEL

*Der Septuaginta-Text des Buches Daniel*, Kap. 1-2. Nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 herausgegeben von Winfried HAMM, (= Papyrologische Texte und Abhandlungen, Band 10), Rudolf Habelt Verlag GMBH, Bonn 1969, S. 281.

Die Arbeit wurde 1965 der Universität Köln als Dissertation eingereicht. Inzwischen hat der Verfasser auch Kap. 3-4 bearbeitet, die in Kürze erscheinen werden. Kap. 5 ff. wurden bereits in Band 5 der Papyrologischen Texte und Abhandlungen von A. Geissen ediert. Auf die Einleitung, die die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammenfasst, folgt auf der linken Seite der genaue Wortlaut von 967 mit einem kritischen Apparat. Er wird jeweils auf der entsprechenden rechten Seite fortlaufend kommentiert.

T. ŠPIDLÍK S.J.

# ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

CHARKIANAKIS, Stylianos, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου. Εἰσαγωγή — Κείμενον — Συστηματικὴ ἀνάκρισις.* Θεσσαλονίκη 1969. Τυπ. Ε. Σφακιανάκη. 300 p.

CHASIOTES, I. K., *Ἄγνωστη συνωμοτικὴ κίνηση στὶς Κυκλάδες στὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά », τομ. 22ος, σελ. 377-388), Θεσσαλονίκη 1969.

— *Ἀνέκδοτο « Βραχὺ Χρονικό » γιὰ τὴ Ναυμαχία τῆς Ναυπάκτου (1571). Ἕνα ἰδιότυπο εἰκονογραφημένο κείμενο τοῦ Ἰωάννου Ἁγιομαύρα (1578).* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά », τομ. 19. Θεσσαλονίκη 1966, σελ. 106-113, 1 πιν.

— *Ἡ ἐπανάσταση τῶν Χιμαριωτῶν στὰ 1570 καὶ ἡ ἅλωση τοῦ Σοποτοῦ.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὴν « Ἠπειρωτικὴ Ἑστία », τόμ. ΙΣ', σελ. 265-276). Ἰωάννινα 1968.

— *Ἑλληνικοὶ ἐποικισμοὶ στὸ Βασίλειο τῆς Νεάπολης κατὰ τὸν δέκατο ἕβδομο αἰῶνα.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά » τομ. 22. σελ. 116-162). Θεσσαλονίκη 1969.

— *Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἀχρίδος Ἰωακεὶμ καὶ οἱ συνωμοτικὲς κινήσεις στὴ Βόρειο Ἤπειρο 1572-1576.* (Ἀνατυπ. τοῦ ΣΤ' τόμ. τῶν « Μακεδονικῶν », σελ. 237-255). Θεσσαλονίκη 1964.

— *Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ἰσπανῶν στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας,* Θεσσαλονίκη 1969, Τυπ. Ν. Νικολαΐδης, 69 p.

CITRINI, Tullio, *Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica.* Venegono Inferiore (Varese) 1969. Editrice « La Scuola Cattolica » 416 p.

DELEKOSTOPOULOS, Athanasios, *Ἡ ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἡ σοβιετικὴ πολιτική.* Ἀθῆναι 1970, 35 p.

HASSIOTIS, I. K., *Fuentes de la historia griega moderna en archivios y bibliotecas españolas.* (Extr. « HISPANIA », t. XXIX (1969) pag. 133-164). Instituto « Jeronimo Zurita » Madrid.

— *La comunità greca di Napoli e i moti insurrezionali nella Penisola balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI secolo.* (Offprint « Balkan Studies », X, 2., pag. 279-288) Thessaloniki 1969.

KUCHEROV, Samuel, *The Organs of Soviet administration of Justice: Their history and operation.* With a Foreword by John N. Hazard. E. J. Brill. Leiden 1970. XXIII+754 p.

MERENTITES, Konstantinos, *Ὁ κόσμος τῶν Θεῶν παρὰ τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν*, ἐν Ἀθήναις 1969, 54 p.

— « ΑΡΑΤΕ ΠΥΛΑΣ... » *Θρησκειολογική, φιλολογική καὶ γλωσσικὴ ἀνάλυσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλμοῦ 23 (24), 7-10*, Ἀθῆναι 1969, 87 p.

— *Τὰ « ἀβέβαια » ἀποσπάσματα τοῦ Ἡσιόδου ἐν τῷ παπύρῳ* Rainer. *Συμβολὴ εἰς τὸν ὀρθὸν τρόπον ἐκδόσεως ἀρχαίων κειμένων*. ἐν Ἀθήναις 1969, 94 p.

MUCCI, Salvatore, *Il libero arbitrio umano e il concorso naturale di Dio, la grazia, la predestinazione*. (Tivoli, 1969, Typolinotypia Ripoli), 149 p.

PHEIDAS, Vlasios Ioannes, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*. Ἀθῆναι 1969, 350 p.

RODRÍGUEZ, Félix, S.J., *Las Actas del Concilio de Florencia en las discusiones dogmaticas*. (Estratto da: « Burgensia », 11 (1970), pag. 231-274).

DE VRIES, Joseph, *Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung*. Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1970, 136 p.

OMNIA IURA RESERVANTUR

*Copyright by* Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

*Imprimi potest:* Romae, 23-12-1970 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 28-12-1970 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1970

# INDEX VOLUMINIS XXXVI - 1970

## 1. – LUCUBRATIONES


J. D. BAGGARLY S.J., *A parallel between Michael Psellus and the* Hexaemeron *of Anastasius of Sinai* . . . . . . . 337–347

C. CAPIZZI, S.J., *L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 377–406

J. M. FIEY O.P., *Īšō'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène* (*580-659*) (suite) . . . . . . . . . 5–46

R. J. LOENERTZ O.P., *Démétrius Cydonès. I, De la naissance à l'année 1373* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 47–72

A. LUTTRELL, *Aldobrando Baroncelli in Greece: 1378-1382* . . 273–300

W. F. MACOMBER S.J., *A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Ḥudrā* . . . . . . . . . . . . . . . . . 120–134

J. MASSON S.J., *Consanguinité et affinité dans l'Eglise copte orthodoxe d'Alexandrie* . . . . . . . . . . . . . . . 108–119

J. MATEOS S.J., *La synaxe monastique des vêpres byzantines* 248–272

O. F. A. MEINARDUS, *An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark* . . . . . . . . . . . . 348–376

J. RIUS CAMPS, *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 201–247

B. SCHULTZE S.J., *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs* (*Archimandrit Charkianakis und A. Stavrovskij*). 407–431

R. TAFT S.J., *Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East* . . . . . . . . . . . . . 73–107

G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (I. Teil) . . . . . . 301–336


## 2. – COMMENTARII BREVIORES


A. M. AMMANN S.J., *Drei unverbindliche Berichte über die 1. Audienz des Zaren Nokolaus I. bei Papst Gregor XVI.* (*13-XII-1845*) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 454–458

J. HAHN, « *Missa Graeca* » . . . . . . . . . . . . . . 432–436

I. ORTIZ DE URBINA S.J., *La Pasqua nel pensiero teologico primitivo* . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 444–453

B. SCHULTZE S.J., *Die Taten des einfachen Gottes* . . . . . 135–142

R. TAFT S.J., *A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts* . . . . . . . . . . . . . . 437–443

## 3. – RECENSIONES


ALEXANDER P.J., *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . 469–471

*Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb*, herausgegeben und eingeleitet von Ludolf MÜLLER (J. Krajcar) . . . 467–468

ARBANITIS A. K., *Ἱστορία τῆς Ἀσσυριακῆς Νεστοριανικῆς Ἐκκλησίας* (M. Lacko) . . . . . . . . . . . . . . . . . . 165–166

BASSETTI-SANI G. OFM, *Per un dialogo cristiano-musulmano* (W. de Vries) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 166–168

BENOIT P., OP, *Exégèse et théologie, III* (B. Schultze) . . . . 143–144

BERNARD J., *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien* (T. Špidlík) . . . . . . . . . . . . . . . . . 144–145

BRUMANIS A. A., *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie* (A. M. Ammann) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 168–171

BUDDE L., *Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. I* (A. M. Ammann) 471–473

CANART P. – PERI V., *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (C. Capizzi) . . . . . . . . 477–478

*De Doctrina concilii Vaticani Primi* (G. Dejaifve) . . . . . 145

*Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XLVI-XLVII* (G. Dejaifve) 145–146

*Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, editionem curavit P. A. WELYKYJ OSBM (G. Olšr) . . . 464–466

*Dumbarton Oaks Papers, vol. XXII* (T. F. Mathews) . . . . 179–180

ESZER A. K., *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros* (W. de Vries) . . . . . . . . . . . . . 171–172

FENSTER E., *Laudes Constantinopolitanae* (C. Capizzi) . . . 151–152

FOLLIERI H., *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti, commentariis et transcriptionibus instructi* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . 474–475

GIUNTA F., *La coesistenza nel Medioevo* (C. Capizzi) . . . . . 172–174

GIUSTI W., *Russi dell'Ottocento* (J. Krajcar) . . . . . . . . 478–479

GRÉGOIRE de Nazianze, *La Passion du Christ*, ed. de André TULLIER (T. Špidlík) . . . . . . . . . . . . . . 146

*Historie vom Zartum Kasan*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Frank KÄMPFER (J. Krajcar) . . . . . . . . . 175–176

HUNGER H., *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 153

KHOURY A. T., *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (W. de Vries) . . . . . . . . . . . . . . . . 147

KHOURY A. T., *Les Théologiens Byzantins et l'Islam* (W. de Vries) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 148–150

KISSLING H. J., *Sultan Bâjezids II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II von Gonzaga* (M. Lacko) . . . . . . . . 174

KOMINI A. D., *Πίνακες Χρονολογημένων Πατμιακῶν κωδίκων* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 154–155

LEHMANN M., *Leitfaden der Ostkirchen* (W. de Vries) . . . 476–477
MAZAL O., *Der Roman des Konstantinos Manasses* (C. Capizzi) 155–157
MBEMBIS G. S., *Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν* (M. Psaltis - A. Ruggheris ) . . . . . . . . . . . . . 459–460
METZ R. - SCHLICK J., *RIC 69, Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes*, t. 3 (Ch. Indekeu) . . . . . . 473
*Oecumenica* (Ch. Indekeu) . . . . . . . . . . . . . . . . 150
ONASCH K., *Grossnovgorod und das Reich der heiligen Sophia* (A. M. Ammann) . . . . . . . . . . . . . . . . . . 180–182
ORIGÈNE, *Contre Celse, Tomes I et II*, ed. Marcel BORRET (J. Frickel) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 150–151
OSTROGORSKY G., *History of the Byzantine State*, translated by Joan HUSSEY (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . 158
POLEMIS D. I., *The Doukai* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . 159–161
RIEDINGER R., *Pseudo-Kaisarios* (J. Frickel) . . . . . . . 460–461
RÖSSLER R., *Kirche und Revolution in Russland, Patriarch Tychon und der Sowjetstaat* (A. M. Ammann) . . . . 466–467
RYDBECK L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . 161–162
SAUGET J. M., *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites* (M. Arranz) . . . . . . 463-464
SEIDER R., *Paläographie der griechischen Papyri, Bd. II* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 479–481
SOLOUCHIN W., *Schwarze Ikonen* (A. M. Ammann) . . . . 182–183
STRATU A. N., *Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ' αἰῶνα, τόμος Γ'* (P. Stephanou) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 165
SURGY E. de, et alii, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (G. Dejaifve) . . . . . . . . . . . . . . . . 151
TALBOT RICE D., *L'arte bizantina* (C. Capizzi) . . . . . . 183–185
TRYPANIS C. A., *Fourteen early Byzantine Cantica* (Capizzi) . 162-163
VALENTINI G., *Acta Albaniae veneta saeculorum XIV et XV* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 176-179
VELAT B., *Soma Deggua, Antiphonaire du carême* (W. F. Macomber) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 461–463
VELIMIROVIĆ M., ed., *Studies in Eastern Chant* (B. di Salvio) . 185–187
VLACHOS T. N., *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . . . 468–469
VOGEL K., *Ein byzantinisches Rechenbuch des frühen 14. Jahrhunderts* (C. Capizzi) . . . . . . . . . . . . . . . 163-164